<36604776860019
<36604776860019
E Bayer. Staatsbibliothek

8° H. lit. u. 109.
(25)
~~13~~
Geschichte

~~H. L. 168~~ a

~~Hist. lit. p 36~~
~~Syst Comp~~

Hist. lit. Encyclop. 133.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

seit der Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Von

Johann Gottlieb Buhle

öffentl. ordentl. Profeſſor der Philoſophie und Mitgliede der Societät der Wiſſenſchaften zu Göttingen.

Zweyter Band.

Göttingen,

bey Johann Georg Roſenbuſch's Wittwe.

1800.

Geſchichte

der

Künſte und Wiſſenſchaften

ſeit der Wiederherſtellung derſelben bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Von

einer Geſellſchaft gelehrter Männer

ausgearbeitet.

Sechste Abtheilung.

Geſchichte der Philoſophie

von

Johann Gottlieb Buhle.

Zweyter Band.

Göttingen,

bey Johann Georg Roſenbuſch's Wittwe.

1800.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Mit dem gegenwärtigen erſten Theile des zweyten Bandes liefere ich nach der im erſten Bande vorausgeſchickten hiſtoriſchen Ueberſicht der verſchiedenen ältern philoſophiſchen Syſteme und Arten zu philoſophiren den Anfang der Geſchichte der neuern Philoſophie ſelbſt. Die Gründe, die mich beſtimt haben, der neuern Philoſophie dieſelbe Epoche anzuweiſen, mit welcher die ſogenante Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften überhaupt begint, habe ich bereits umſtändlicher aus einandergeſetzt. Sie liegen nicht blos in dem Plane des ganzen Werks, an welches ſich dieſe hiſtoriſche Darſtellung der neuern Philoſophie anſchlieſſen ſoll, ſondern auch in den Veränderungen, welche die Philoſophie vom vierzehnten Jahrhunderte an erfuhr, und die den originalen Charakter derſelben in den leztern Jahrhunderten vorbereiteten.

Die Erneuerung des Studiums der ältern Philoſophie aus ihren urſprünglichen Quellen hieng mit der Erneuerung des Studiums der ältern griechiſchen und lateiniſchen Sprache und

der claſſiſchen Literatur im Ganzen auf's genaueſte zuſammen. Jene ließ ſich nicht hiſtoriſch pragmatiſch ſchildern, ohne die Beſchaffenheit dieſer, und die vornehmſten entſcheidenden Urſachen, welche dazu mitwirkten, im Allgemeinen zu berühren. Hierauf beziehen ſich alſo auch die erſten Abſchnitte. Einer größern Ausführlichkeit, als ich beobachtet habe, konte ich um ſo eher überhoben ſeyn, da die Geſchichte der claſſiſchen Literatur in den neuern Zeiten von einem trefflichen Schriftſteller beſonders bearbeitet wird, deſſen Unterſuchungen, ſoferne ſie die claſſiſche Literatur im vierzehnten Jahrhunderte betreffen, ſchon erſchienen und auch von mir benutzt ſind.

Was die Geſchichte der Philoſophie im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte Eigenthümliches hat, beſteht hauptſächlich theils in der Art, wie das Ariſtoteliſche und Platoniſche Syſtem aufgefaßt, angewandt und modificirt wurde; theils in den Streitigkeiten, die darüber unter den Anhängern des einen oder des andern entſtanden. Nur von dem Ariſtoteliſchen Syſteme läßt ſich behaupten, daß es zu ſeiner urſprünglichen Lauterkeit wiederhergeſtellt zu werden anfieng, da die Vertheidiger desſelben ihre Schutzwehr gegen die Platoniker, die einen Synkretismus ihrer Vorſtellungsart mit der Ariſtoteliſchen verſuchten, eben darin fanden, daß ſie den Unterſchied zwiſchen dieſer und jener ſo beſtimt hervorzuheben ſich bemühten,

ten, wie es ihnen nur thunlich war. Deſto weiter entfernten ſich dagegen die Platoniker dieſer Periode von der eigentlichen Lehre ihres Ahnherrn. Es war die Neu-Platoniſche Philoſophie in allen den mannichfaltigen Formen, welche ſie nach und nach im Oriente angenommen hatte, die man unter dem Namen des Platoniſchen Syſtems zuſammenfaßte, und wobey man die große Differenz kaum ahndete, welche die wahre Philoſophie des Plato von dieſer neuern ſogenanten Platoniſchen abſonderte. Die Vermiſchung und Verwirrung ganz verſchiedenartiger Philoſopheme, die nur durch die künſtlichſte und gezwungenſte Aſſimilation in ein Ganzes vereinigt werden konten, dem doch immer der uneingenommene Blick eines ſcharfſinnigen Forſchers den gänzlichen Mangel an Gründlichkeit und innerm Zuſammenhange anſah, wurde dadurch nicht nur noch größer und auffallender, ſondern auch faſt unvermeidlich, daß es durchaus an hiſtoriſcher Kritik fehlte, und man die untergeſchobnen Werke des Hermes Trismegiſt, Zoroaſter und anderer angeblicher Weiſen des entferntern Alterthums, für echt, und ſogar für die Urquellen annahm, aus denen die Griechen, vorzüglich Plato, ihre Weisheit geſchöpft hätten. Es zeigt ſich dieſes nirgends mehr, als in dem Syſteme des Ficin, das, bey aller ſeiner Originalität, doch den Charakter der Platoniſchen Philoſophie in jenem Zeitalter am deutlichſten und vollſtändigſten ausdrückt.

Dieſes letztere habe ich eben deßwegen am ſorgfältigſten entwickelt, zumal da, ſo viel ich weiß, kein Geſchichtſchreiber der neuern Philoſophie die Rückſicht auf dasſelbe genommen hat, welche es mir doch zu verdienen ſcheint. Der einzige Kopf in der Epoche der erſten Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, deſſen Art zu philoſophiren weder durch das Ariſtoteliſche noch durch das Platoniſche Syſtem beſtimt wurde, ſondern der ſeinem eigenen Genius folgte, wiewohl ſeine Philoſophie mehr auf Lebensweisheit, wie auf ein ſpeculatives Syſtem gerichtet war, iſt Petrarcha. Ich hoffe daher, es werde den Leſern nicht unangenehm ſeyn, daß ich den unſterblichen Sänger der Liebe auch als Philoſophen umſtändlicher charakteriſirt habe. Mit der Erzählung des Ueberganges des Neoplatonismus zum Cabbalismus, zur Magie und Theoſophie, habe ich dieſen erſten Theil des zweyten Bandes geſchloſſen. Der zweyte Theil wird ſich zunächſt mit den vorzüglichern Ariſtotelikern im ſechszehnten Jahrhunderte, mit dem Einfluſſe der Reformation auf die Philoſophie, und dann mit den Syſtemen mehrerer originaler philoſophiſcher Denker, die nun auftraten, beſchäfftigen.

Göttingen, im September 1800.

Der Verfaſſer.

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

ſeit der

Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Zweyter Band.

Erſte Abtheilung.

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
seit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Erſtes Hauptſtück.
Geſchichte der neuern Philoſophie vom Anfange des vierzehnten Jahrhunderts bis zur Reformation im Anfange des ſechszehnten.

Erſter Abſchnitt.
Von den allgemeinen Urſachen, wodurch im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften überhaupt, und der Philoſophie insbeſondere, bewirkt wurde.

Die literariſchen Ereigniſſe im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte, die der neuern Aufklärung vorher giengen und dieſe herbeyführten, pflegt man mit dem Namen der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften vorzugsweiſe zu bezeichnen. Sie verdienen den Namen mit Recht, ſofern ihr gemeinſchaftlicher Charakter ein Streben aller beſſern Köpfe jenes Zeitalters ausdrückt, die Schranken der Geiſtesbeſchäfftigung und der Erkentniß, welche

der Aberglaube, die Scholaſtik und die Hierarchie dieſen geſetzt hatten, aufzuheben, und vorerſt wenigſtens inſoferne zu erweitern, daß die Ueberreſte der claſſiſchen Literatur des Alterthums, die ſich im Gebiete des griechiſchen Kayſerthums und in Italien erhalten hatten, gleichſam zu einer verjüngten Exiſtenz im Abendlande von Europa hervorgerufen wurden. Es war aber in dieſen Ueberreſten die Encyklopädie der Wiſſenſchaften, ſo weit ſie das griechiſche und römiſche Alterthum kante und ausgebildet hatte, zwar nicht ganz, jedoch einem ſehr beträchtlichen Theile nach enthalten. Manche Diſciplinen wurden alſo durch ſie wiederum Gegenſtände der Studien, an welche man im Mittelalter gar nicht gedacht hatte, und boten, ſelbſt in ihren Anfängen oder Bruchſtücken, einen neuen Stoff dar, an dem ſich der menſchliche Geiſt üben, oder den er für weitere Fortſchritte zur Aufklärung benutzen konte. Beſonders kam eine Mannichfaltigkeit von auf das wirkliche Leben ſich beziehenden und anwendbaren, eben ſo nützlichen als intereſſanten, praktiſchen Ideen und Kentniſſeu in Umlauf, die man in den Werken der berühmteſten Kirchenlehrer und Scholaſtiker vergeblich ſuchte, und deren Werth und Annehmlichkeit um deſto größer ſchienen. Die claſſiſchen Schriftſteller des Alterthums, ſogar die ſpätern aus einer Periode, in welcher der Geſchmack ſchon ausgeartet und verderbt war, waren doch noch immer Muſter einer geiſt- und geſchmackvollen Darſtellung in Vergleichung mit den Schriftſtellern des Mittelalters faſt ohne Ausnahme. Die herſchende Philoſophie des Mittelalters, die Ariſtoteliſche, da man ſie in ihrer urſprünglichen Geſtalt kennen lernte, zeigte ſich in einem ganz andern unverhältnißmäßig günſtigern Lichte, als unter der abentheuer-

theuerlichen Hülle, die ihr die fleißige Spitzfindigkeit der Scholaſtiker umgeworfen hatte. Sie blieb nun auch nicht mehr der einzige Weg zum philoſophiſchen Heile; weil man neben ihr zugleich mancherley andere philoſophiſche Syſteme und Unterſuchungen einzelner dahin gehörigen Materien kennen lernte, in Anſehung deren es bey der erſten Bekantſchaft mit denſelben sehr problematiſch war, ob ſie nicht die Vernunft mehr befriedigten, als jenes. Und dieſe philoſophiſchen Syſteme und Unterſuchungen fand man auf eine Art eingekleidet und vorgetragen, wobey ſie im Allgemeinen ungleich verſtändlicher und anziehender waren, als alle ſcholaſtiſche Debatten, und auſſer dem Verſtande auch die Phantaſie unterhielten und das Herz nicht leer lieſſen. So war es wirklich eine Wiedergeburt der Wiſſenſchaften des claſſiſchen Alterthums, nachdem ſie mehr Jahrhunderte hindurch im Occidente von Europa erſtorben geweſen waren. Vorerſt hatte man aber genug damit zu thun, nur die aus dem Alterthume geretteten Schätze des Geiſtes und der Kunſt zu bergen, und zur Verbeſſerung des damaligen Zuſtandes der Literatur anzuwenden. Der Enthuſiasmus in der Verehrung des claſſiſchen Alterthums, der ſich hierbey offenbarte, und die blinde Anhänglichkeit an dem claſſiſchen Boden der Literatur, die man bey den Gelehrten und Philoſophen des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts antrifft, waren natürliche und unvermeidliche Folgen der erſten Ueberraſchung, die das gewiſſermaßen neuentdeckte literariſche Alterthum erzeugen mußte, und des auffallenden Contraſtes, der ſich bey der Vergleichung desſelben mit der Literatur des Mittelalters zeigte. Erſt mußten faſt ein paar Jahrhunderte verfließen, bevor man bemerkte, daß die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaf-

ten des Alterthums keine Verbeſſerung oder neue Schöpfung derſelben überhaupt ausſchließe oder entbehrlich mache; daß jene vielmehr nur das Mittel ſeyn könne, dieſe zu veranlaſſen und zu befördern.

Es waren mehrere Urſachen, welche die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte theils vorbereiteten und erzeugten, theils zur Beförderung und allgemeinen Wirkſamkeit derſelben weſentlich beytrugen. Vor allen andern iſt dahin zu rechnen die Entſtehung eines freyen Bürgerſtandes in Städten, der ein Mittelglied zwiſchen dem Adel und den leibeigenen Bauern ausmachte, und ſeine Privilegien und Rechte nur durch ſeinen Reichthum von den Fürſten und dem Adel erwerben und gegen ſie behaupten; dieſen Reichthum aber wiederum nur durch ſeinen Gewerbfleiß, ſeine Handwerke, Kunſtproducte und den Handel erlangen konte. Es lag in der Natur der Sache, daß dieſer freye Bürgerſtand nach und nach zu einer praktiſchen Einſicht gelangte, die, wenn ſie auch anfangs ſich nur auf die mechaniſche Induſtrie und die gemeinen Bedürfniſſe des geſellſchaftlichen Lebens bezog und einſchränkte, ihn doch zugleich für eine größere Aufklärung empfänglicher machte. Die Beſchäfftigung mit der Naturkunde, der Medicin, der Mathematik, konte auch von manchen Gliedern des Bürgerſtandes nicht entbehrt werden. Dadurch entſtand bald eine Claſſe von Gelehrten, die keine Geiſtliche waren, und durch die Beſchaffenheit ihrer Erziehung, Lebensart und Studien eine ganz andere Anſicht von Welt und Menſchen hatten, ganz andere Kriterien des Wiſſenswürdigen in ihren Urtheilen befolgten, als jene, ob ſie gleich lange durch den Einfluß des Aber-

glau-

glaubens und der Hierarchie geblendet oder gar gehindert wurden, der Unterſuchung aus dem von ihnen gewählten beſſern Standpuncte, als auf welchem ſich die vermeynten Depoſitare der Wiſſenſchaften, die Geiſtlichen, befanden, nachzuhangen. Vornehmlich mußte ſich eine ſolche Gelehrtenclaſſe in Italien bilden. Hier war es, wo ſich der Bürgerſtand zuerſt zur Unabhängigkeit erhob, theils durch die natürliche Fruchtbarkeit des Bodens und die größere und künſtlichere Induſtrie, die doch auch durch die Einfälle und die Eroberungen barbariſcher Völker nicht ganz hatte ausgerottet werden können; theils und hauptſächlich durch den Handel nach dem Oriente, welchen die Seeſtädte trieben, und der den Bewohnern desſelben ſowohl eine außerordentliche Wohlhabenheit und Reichthum verſchaffte, als auch eben damit Muth und Kraft gab, ſich der Anmaaßung und Tyranney des Adels und der Fürſten zu widerſetzen. Die Verbreitung des Handels von Italien aus über Deutſchland, Frankreich, die Niederlande und England, hatte zwar in dieſen Ländern, wie für den Gewerbs- und Kunſtfleiß, ſo auch für die Freyheit und Cultur des Bürgerſtandes in den größern Städten, nach und nach ähnliche wohlthätige Folgen; allein bey weitem ſpäter, und lange Zeit hindurch nicht in dem Grade, als ſie dieſelben in Italien hatte, bis durch die Entdeckung America's und des neuen Weges nach Oſtindien um das Vorgebirge der guten Hoffnung, der Welthandel überhaupt eine ganz andere Richtung erhielt. Italien zeichnete ſich daher auch durch eine größere literariſche Cultur aus, und würde gewiß ſchon ſeit dem elften Jahrhunderte ſchnellere und bedeutendere Fortſchritte darin gemacht haben, wenn nicht die Gewalt der Hierarchie, welche damals den höchſten Gipfel er-

reichte, den keimenden Samen der Aufklärung erſtickt, oder das Gedeihen desſelben ſo lange zurückgehalten hätte, wie ich hernach weiter zeigen werde. Inzwiſchen fieng man dort ſchon in jener Periode an, die alten claſſiſchen lateiniſchen Schriftſteller zu leſen, und ſelbſt ihre Vorzüglichkeit laut zu rühmen. Bey den Klöſtern und den Hauptkirchen in den größern Städten wurden neue Schulen geſtiftet, oder die beſtehenden wurden verbeſſert. Die Klöſter wetteiferten mit einander in der Anlegung von Bibliotheken, und das Abſchreiben von Büchern ward ein Gegenſtand des Fleißes der Mönche. Eben der Wohlſtand Italiens gab auch Veranlaſſung, daß man das römiſche Recht wieder ſtudirte; denn je verwickelter und gleichwohl nothwendiger die Rechtspflege wurde, deſto weniger reichten die bisherigen barbariſchen Einrichtungen zu, um Juſtiz zu verwalten. Man entlehnte alſo die Kentniß des römiſchen Rechts von den Griechen zu Conſtantinopel. Das größte Verdienſt um die Ausbreitung derſelben erwarb ſich ein Deutſcher, Irner oder Werner, der ſich in Conſtantinopel gebildet hatte, und zu Bologna mit dem größten Beyfalle lehrte. Zufällig ward eine Handſchrift vom römiſchen Geſetzbuche aufgefunden, und dieſe hernach dem ganzen Rechtsſtudium zum Grunde gelegt. Die Herſchaft des römiſchen Rechts in Juſtizſachen ward vollends entſcheidend durch die Begünſtigung des Kayſers Friedrich Rothbarth, der ſich in Juſtizſachen nach den Urtheilen der Rechtsgelehrten richtete, dieſe zu anſehnlichen Ehrenſtellen erhob, und den Studirenden überhaupt Privilegien ertheilte. Bologna ward dadurch eine der berühmteſten Schulen, die zehntauſend Studirende zählte, und neben Bologna blühten auch die Schulen zu Piſa, Padua, Monte

te Caſſino, und an andern Orten. Was der Bürgerſtand für ſeine praktiſchen Zwecke am meiſten bedurfte, waren gründlichere und tiefere Kentniſſe der Phyſik, der Medicin, der Mathematik. Auch dieſe ließen ſich damals nur bey den Griechen erwerben, als welche allein in dem ausſchließlichen Beſitze der Werke waren, welche die größten Genies und Forſcher der Vorzeit darüber hinterlaſſen hatten. Vom Studium phyſikaliſcher Gegenſtände gieng aber die erſte Aufklärung der Philoſophie im Occidente aus, ſo wie jenes wiederum ſeine Veranlaſſung in der Verbindung der abendländiſchen Gelehrten mit den Griechen hatte, welche der Handel bewirkte und unterhielt. Durch die Bekantwerdung der Werke des Ariſtoteles phyſikaliſchen Inhalts im Occidente und der Schriften der Araber, war freylich ſchon früher der Sinn für phyſikaliſche Studien geweckt worden, wie die Beyſpiele Alberts des Großen und des Roger Baco beweiſen. Aber da man jene Werke, ſowohl des Ariſtoteles als der Araber, nur aus höchſt fehlerhaften und oft ganz ſinnloſen lateiniſchen Ueberſetzungen kennen lernte, und man ſich größtentheils nur auf das Nachbeten und Commentiren derſelben einſchränkte; ſo konten die Fortſchritte in der Naturkunde überhaupt nicht ſehr beträchtlich ſeyn, und noch weniger zur Verbeſſerung der Philoſophie ſehr viel wirken; zumal ſo lange die Layen keinen Theil daran nahmen, und ſich bloß Geiſtliche damit beſchäfftigten, die zugleich in die hergebrachte ſcholaſtiſche Dialektik und Theologie verſtrickt waren. Hingegen von der beſſern Einſicht, welche ſich einzelne Glieder des Bürgerſtandes in der Phyſik, Medicin und Mathematik bey ihrem Aufenthalte unter den Griechen und durch das Studium der Werke der griechiſchen Schriftſteller ſelbſt

im Originale erwarben, mußte, da ſie weniger durch die Vorurtheile der bey den Geiſtlichen gewöhnlichen literariſchen Erziehung eingenommen waren, eine freyere und für die Verbeſſerung der geſamten Philoſophie wohlthätige Denkart die Folge ſeyn.

Noch allgemeiner als der Handel, welchen zunächſt nur Italien mit dem Oriente führte, wirkten auf die Cultur nicht bloß Italiens, ſondern des ganzen abendländiſchen Europa's, die Kreuzzüge, die mit dem Ende des elften Jahrhunderts ihren Anfang nahmen, und das folgende Jahrhundert hindurch und länger fortdauerten. Zwar war es der blindeſte Aberglauben, durch welchen ſie hervorgebracht wurden, und deſſen Throne ſie ſelbſt eine lange Zeit zur Grundlage und Befeſtigung dienten. Aber der Aufenthalt einer Menge von Menſchen aus Italien, Frankreich, Deutſchland und England, nicht nur aus den höhern Ständen der Fürſten und des Adels, ſondern auch aus den geringern Volksclaſſen, im griechiſchen Kayſerthume und in den orientaliſchen Provinzen, wo doch noch immer eine unvergleichbare höhere Cultur ſtatt fand, als in dem abendländiſchen Europa, ward Urſache, daß ſie eine große Mannichfaltigkeit neuer Gegenſtände, Sitten, Gebräuche und Vorſtellungsarten, daß ſie auch viele Künſte und Handwerke kennen lernten, und dieſe bey ihrer Rückkunft in ihre Heimath verpflanzten. Insbeſondere gewannen die Italieniſchen Seeſtädte immer mehr dabey, ſoferne ſie die Kreuzfahrer auf ihren Schiffen nach Syrien hinüberführten und mit ihnen Handel trieben.

Daß ungeachtet dieſer günſtigen Umſtände die Cultur und Aufklärung nicht gleich anfangs ſchneller fortrückten, vielmehr im Ganzen Wahn, Aberglauben und Barbarey die abendländiſchen Nationen von

Europa immerfort gefeſſelt hielten, und ſelbſt für dieſe damals drückender wurden als je, davon lag der Grund, wie ich ſchon vorläufig bemerkt habe, theils und hauptſächlich in dem Einfluſſe, welchen die Hierarchie einmal erreicht hatte, und den ſie immer mehr zu verſtärken und zu ſichern wußte; theils in der ſchlechten Beſchaffenheit der Staatsverfaſſungen, die fortwährende innere Zerrüttungen nach ſich zogen, bey welchen keine Cultur gedeihen konte. Alle Studien und Gelehrſamkeit waren und blieben doch meiſtens auf die Geiſtlichkeit eingeſchränkt, und nur auf die Zwecke derſelben berechnet; die Layen oder das Volk gewannen dabey an Aufklärung ſehr wenig. Die Studien der Phyſik, Medicin, Mathematik und römiſchen Rechtsgelehrſamkeit, welche auch Layen beſchäfftigten, konten allenfalls getrieben werden und wurden größtentheils ſo getrieben, ohne daß dadurch irgend eine höhere Vernunftcultur unmittelbar befördert wurde, ob ſie gleich dieſe allmälig und mittelbar vorbereiteten und herbeyführten. Die Verfaſſung der Kirche war aber damals eine in aller Hinſicht regelmäßige Deſpotie geworden. Die Geiſtlichkeit hatte ſich ganz der weltlichen Herſchaft entzogen, und ſtand unter der unmittelbaren Leitung des Pabſtes. Dieſer hatte ſich zum alleinigen und oberſten Richter in Glaubensſachen erhoben; jeder Verſuch, dieſer Anmaaßung zu widerſprechen oder zu widerſtreiten, ward für einen Frevel erklärt, und auf eine Art beſtraft, welche der religiöſe Aberglaube als die fürchterlichſte Strafe erkante, die für Menſchen möglich ſey; denn ſie ſollte ſich nicht bloß auf das gegenwärtige Leben, ſondern vornehmlich auf das zukünftige erſtrecken. Mehr große Männer, die nach einander den päbſtlichen Stuhl einnahmen, Gregor VII., Victor III., benutzten die

Herſchaft, die ihnen der Zuſtand der Kirche und der Religion über die Gemüther darboten, auch ihre politiſche Herſchaft über die Völker und deren Regenten zu erweitern und zu begründen. Als Statthalter Chriſti hienieden behaupteten die Päbſte ein Eigenthumsrecht an allen Ländern der Erde, und foderten, daß Könige nnd Fürſten ihre Reiche und Gebiete von ihnen zu Lehen nähmen. Manche unter dieſen waren in der That abergläubiſch und ſchwach genug, ſich zu ſolchen Demüthigungen zu erniedrigen, und autoriſirten alſo für die Zukunft die Prätenſionen des römiſchen Hofes durch ihre Anerkennung und Unterwürfigkeit unter dieſelben. Andere ſahen ſich durch die Verhältniſſe, in denen ſie ſich befanden, durch die Streitigkeiten, die ſie mit den Großen ihres Reichs, oder mit ihren Unterthanen überhaupt hatten, gezwungen, den Anforderungen der Päbſte nachzugeben, weil ſie nicht im Stande waren, ſich ihnen zu widerſetzen, und jene Nachgiebigkeit ſogar wohl als ein Mittel zur Erreichung und Sicherung ihrer Privatzwecke betrachten und gebrauchen mußten. Bey dieſer Lage der Dinge blieb alſo das Wachsthum, wenn auch nicht der mechaniſchen Cultur, doch der literariſchen und philoſophiſchen Aufklärung immer von der Hierarchie abhängig, und es konte größtentheils nur durch politiſche Fehler, welche dieſe ſelbſt begieng, bewirkt werden, daß jenes von ihr unabhängig wurde. Aber auch ohne den Einfluß der Hierarchie war die innere bürgerliche Einrichtung der abendländiſchen Völker Europa's der Cultur und Aufklärung lange hinderlich. Die eingeführte Lehnsverfaſſung erzeugte unaufhörliche Fehden zwiſchen den Lehnsherrn und ihren Vaſallen; die Regierung der Staten beruhte zu ſehr auf der Willkühr der Großen, und war daher ſehr precär; der

Adel athmete bloß für Krieg, Jagd und Schwelgerey, und dachte an Ausbildung des Geiſtes und Herzens wenig oder gar nicht; der Geiſt der Chevalerie und die damit verbundene Liebe und Achtung gegen das ſchöne Geſchlecht milderte zwar die äuſſern Sitten und verfeinerte die geſelligen Gefühle; aber er trug zunächſt zur Vernunftcultur wenig bey; und der Bürger- und Bauernſtand war, zumal in Frankreich und Deutſchland, großentheils unterdrückt und zur Leibeigenſchaft herabgewürdigt. Dieſes alles mußte an ſich die Völker für Cultur und Aufklärung unempfänglich machen und lange erhalten.

Gerade weil die Uebermacht der Hierarchie und die Lehnsverfaſſung die Wirkungen der für die Cultur und Aufklärung günſtigen Umſtände und Ereigniſſe zernichteten oder ſchwächten; ſo wurden auch einerſeits der Kampf der weltlichen Macht mit der Hierarchie, welcher vom vierzehnten Jahrhunderte an immer lebhafter, häufiger und vielfacher ward, und andererſeits die gänzliche Abſchaffung oder Beſchränkung der Lehensverfaſſung, die eine Folge der zunehmenden Macht der Regenten war, im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte neue Beförderungsmittel derſelben. Je ungebührlicher die Hierarchie ihre Anmaaßungen vergrößerte, je tyranniſcher ſie über die unbezweifelbarſten Rechte der Fürſten ſchaltete: deſto eher und deſto ſtärker mußte bey allen, die an der weltlichen Gewalt ein Intereſſe hatten, der Unterſuchungsgeiſt erwachen, worauf ſich denn jene hierarchiſche Anmaaßung gründe? Das Fundament derſelben war in mancher Hinſicht ſo beſchaffen, daß die gemeinſte und oberflächlichſte Reflexion des geſunden Menſchenverſtandes es zu erſchüttern vermochte. Die innern Streitigkeiten in der Kirche ſelbſt gaben häufig

ſig den Fürſten und ihren Räthen Gelegenheit, die Schwächen des kirchlichen Religionsſyſtems, vornehmlich in ſeinen politiſchen Beziehungen, zu bemerken, und dadurch in ihrem Glauben an dasſelbe und an die Autorität der Kirche und ihrer Diener irre zu werden. Die Skepſis, welche hieraus hervorgieng, wurde noch entſcheidender in ihren Folgen durch den Luxus, die Wohllüſte und Laſter, welchen ſich die Häupter der Kirche ganz ungeſcheut überließen, und welche die Ehrfurcht vor der Heiligkeit derſelben, die allein die Fürſten und ihre Völker an die hierarchiſche Gewalt band, nothwendig gar ſehr vermindern mußten. Es gab ſelbſt manche Glieder der Kirche, die durch eine beſſere Ueberzeugung und eine redlichere Denkart geleitet, oder auch aus ſelbſtſüchtigen Beweggründen, die Falſchheit mancher orthodoxen Lehrſätze aufdeckten, oder der weltlichen Macht die Waffen ihres Geiſtes und ihrer Gelehrſamkeit gegen die Kirche liehen, und natürlicherweiſe bey jener Schutz und Gunſt fanden. Alles aber, was den im Mittelalter herſchend gewordenen Aberglauben mindern oder ganz vertilgen, die blinde Anhänglichkeit der Gemüther an der Auctorität der Kirche verringern, die weltliche Macht über die Hierarchie emporheben oder wenigſtens gegen die Anmaaßungen derſelben behaupten, das orthodoxe Glaubensſyſtem erſchüttern konte, darf als Beförderungsmittel der Aufklärung überhaupt und der Verbeſſerung der Philoſophie insbeſondere betrachtet werden.

So wenig aber wie die Hierarchie neben der weltlichen Macht beſtehen konte, ohne daß nicht eine die andere zu unterdrücken verſucht hätte; ſo wenig konte ſich die Lehnsverfaſſung auf die Länge erhalten, ohne in einen immerwährenden Streit der Lehensherren und der Vaſallen auszuarten, der am Ende zur

gänz-

gänzlichen Vernichtung der Lehensverfaſſung ſelbſt in den Ländern, in welchen ſie ſtatt hatte, bis auf wenige für das Ganze nicht ſehr bedeutende Ueberreſte führen mußte. Die Lehensverfaſſung überhaupt, ſo künſtlich und verwickelt ſie auch, beſonders ſeitdem die Rechtsgelehrten ſie in eine ſyſtematiſche Form brachten, geworden iſt, trug dennoch das Gepräge der Rohheit ihrer Urheber. Da in ihr das Band, was den Vaſallen an den Lehensherren knüpfte, und deſſen Feſtigkeit doch allein eine zweckmäſſige und kraftvolle Verwaltung des Stats möglich machte, oft zu loſe war und zu leicht zerriſſen werden konte; ſo waren die Regenten immer von der Willkühr ihrer Vaſallen abhängig. Bey dieſer Abhängigkeit mußten die Entwürfe jener oft vereitelt oder in der Ausführung erſchwert werden; indem die Vaſallen ſich oft aus parteyiſcher Leidenſchaft und Privatintereſſe den dringendſten Bedürfniſſen des Stats entzogen, oder ſelbſt Vergrößerungsplane verfolgten. Es lag alſo in der Lehensverfaſſung ein Zunder zu ewigen innern Kriegen und Fehden, die den Stat von Grund aus zerrütteten. Seit dem vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte änderte ſich dieſes in den vornehmſten abendländiſchen europäiſchen Reichen durch ſehr verſchiedene Urſachen und auf ſehr verſchiedene Weiſe. Hauptſächlich trug das Emporkommen der Städte und des freyen Bürgerſtandes in denſelben dazu bey, die Macht der Regenden zu erweitern und die des Adels zu ſchwächen; in den Kreuzzügen wurde auch ein großer Theil der adelichen Geſchlechter ganz aufgerieben und an Gütern erſchöpft, die bisher der Grund ihres Uebermuths geweſen waren; ſie wurden ſelbſt des Unterhaltes wegen genöthigt, ſich näher an die Regenten anzuſchlieſſen und Hofdienſte zu nehmen; die ehedem den Vaſallen

zu Lehen gegebenen großen Provinzen und Güter wurden entweder unabhängige erbliche Beſitzungen, oder in größern Staten in Güter der Krone, in integrirende Beſtandſtücke der Staten mit Aufhebung des bloßen Lehensnexus, verwandelt; und ſo giengen allmälig die Lehensverfaſſungen, bey der die Erreichung des Statszweckes ſo precär war, freylich unter vielen langwierigen Kämpfen und innern Gährungen in regelmäſſigere mehr oder weniger monarchiſche oder republicaniſche Statsformen über. Je mehr ſich dieſe im Innern zu einer gewiſſen Conſiſtenz ausbildeten, deſto geſicherter ward auch die innere Ruhe drr Staten, und damit ward zugleich eines der größten Hinderniſſe des Gewerbs und Kunſtfleißes, der Cultur und Aufklärung überhaupt, aus dem Wege geräumt.

Auſſer den angegebenen Urſachen, wodurch im Allgemeinen die Wiederſtellung der Wiſſenſchaften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte vorbereitet wurde, traten noch einige Umſtände und Ereigniſſe ein, welche dieſelbe unmittelbar herbeyführten, und vornehmlich zunächſt eine Reforme der Philoſophie erzeugten. Unter dieſen iſt zuvörderſt ſehr viel auf die Erſchöpfung und Erſchlaffung des menſchlichen Geiſtes zu rechnen, welche dieſer nach einer mehr Jahrhunderte hindurch fortgeſetzten angeſtrengten Beſchäfftigung mit größtentheils inhaltleeren, für Kopf und Herz und für das geſellſchaftliche Leben gleich unintereſſanten und unnützen Subtilitäten empfinden mußte. Man hatte nun lange genug über das Ding und die allgemeinen Merkmale desſelben, über Gott und ſeine Eigenſchaften, vernünftelt, um nicht der Vernünfteley in ihrer unendlichen Spitzfindigkeit, in ihrer barbariſchen Terminologie, endlich müde zu werden, ſich nach einer beſſern Nahrung für Geiſt und Herz, deren Möglichkeit

lichkeit man doch immer zum mindeſten ahnden konte, zu ſehnen, und ſie begierig zu ergreifen, ſobald ſie dargeboten wurde. Abwechſelung fordert der menſchliche Geiſt, wenn ſeine Beſchäfftigung ihn unterhalten und zugleich befriedigen ſoll. Dieſes Naturgeſetz des Geiſtes verräth ſich bey dem einzelnen Menſchen in ſeinen Tagewerken, wie bey ganzen Generationen in den Gegenſtänden, worauf ihre Aufmerkſamkeit und ihr Fleiß vorzüglich gerichtet ſind. Der einzelne Menſch verliert nach und nach auch das lebhafteſte Intereſſe, das er anfangs an einem Gegenſtande nahm, wenn er zu lange bey ihm verweilt, und das Intereſſe ſo zu ſagen dadurch abnutzt. So ſind oft ganze Generationen mit der Cultur einer gewiſſen Gattung von Kentniſſen auf's eifrigſte beſchäfftigt; ſie vernachläſſigen darüber andere Studien; aber gerade dieſe Einſeitigkeit läßt ſie bald ermüden; jene Kentniſſe werden ihnen um ſo gleichgültiger, und ſinken am Werthe in dem Urtheile derſelben oft um ſo tiefer herab, je größer und je ausſchlieſſender die Theilnahme daran ehedem geweſen war. Bey der Scholaſtik mußte dieſes ſchon dadurch ſich ereignen, daß ſie durchaus nichts hatte, was einer Annehmlichkeit für den Geiſt auch nur entfernt ähnlich geweſen wäre, da ſie die bloße trockne Speculation über logiſche Begriffe, und oft die armſeligſte Wörterkrämerey war. Es iſt mehr zu verwundern, und läßt ſich nur aus der mönchiſchen Lebensart erklären, daß die Scholaſtik ſo lange Jahrhunderte allein den Fleiß der denkenden Köpfe in Thätigkeit zu erhalten vermochte; als daß nicht früher ein allgemeiner Aufſtand der Gelehrten ſich gegen ſie erhob. Wie vergänglich iſt in unſern Tagen das Anſehn einer nur ſcholaſtiſchklingenden Terminologie geweſen, die doch nichts weniger urſprünglich als Armuth

an Gedanken verhüllte, wie ſie bey den Scholaſtikern that.

Eine zweyte beſondere Urſache der Beförderung der Aufklärung und mittelbar einer beſſern Philoſophie war die wieder auflebende Poeſie in Frankreich, Italien, Spanien, und bald darauf auch im ſüdlichen Deutſchland und in England. Dieſe in ihrem bloßen Verhältniſſe zur Geiſtescultur betrachtet, erweckte die Phantaſie, beſeelte die wohlthätigen Triebe und Neigungen der menſchlichen Natur, richtete die Aufmerkſamkeit auf das Schöne und Erhabne, bildete die neuern Sprachen für den ſchriftſtelleriſchen Gebrauch mehr aus, und zeigte die Scholaſtik in einem Contraſte, bey welchem dieſe unendlich verlieren mußte.

Eine dritte Urſache, welche beſonders und unmittelbar dazu mitwirkte, die Ueberreſte der ältern griechiſchen Literatur in den Occident, und zwar zuerſt nach Italien zu verpflanzen, war die Bedrängung und endliche gänzliche Unterjochung der Länder des griechiſchen Kayſerthums durch die Türken, die mit den ſchrecklichſten Verheerungen und Grauſamkeiten verbunden war. Eine Menge gelehrter Griechen flüchtete nach Italien, von denen der eine dieſe, der andere jene Werke des griechiſchen Alterthums, die er gerettet hatte, mit ſich dorthin brachte. Der Unterricht, welchen ſie in der griechiſchen Literatur ertheilten, war für viele das einzige Mittel des Unterhalts, und eben deßwegen betrieben ſie die Verbreitung dieſer mit dem größten Eifer, was nothwendig der Philoſophie und den Wiſſenſchaften überhaupt zum größten Vortheile gereichen mußte. Die griechiſche Literatur fand überdem in Italien einen Boden, in welchem ſie leicht und ſchnell Wurzel faſſen und gedeihen konte. Die Fürſten und auch die Magiſtrate

in den kleinen unabhängigen Freyſtaten, die damals entſtanden waren, ſtellten gelehrte Griechen als Lehrer an, oft mit ſehr anſehnlichen Beſoldungen, wiewohl doch in der Regel nur auf einige Jahre, nach deren Verlaufe der Contract entweder erneuert wurde, oder für erloſchen galt, und der Lehrer an einem andern Orte ſein Unterkommen ſuchte. Sie errichteten auſſerdem beſondere literariſche Inſtitute, welche die Beförderung und Verbreitung des Studiums der claſſiſchen Literatur vorzüglich zum Zwecke hatten; oder ſie verbanden dergleichen mit den ältern ſchon beſtehenden Universitäten und Gymnaſien, wie zu Bologna, Rom, Mayland, Ferrara, Florenz, Piſa, Padua und in andern Städten. Dieſe öffentliche Unterſtützung der Wiſſenſchaften fand nicht ſelten mitten unter den größten bürgerlichen Unruhen und den heftigſten kriegeriſchen Fehden ſtatt; die denn aber freylich auch häufig genug die Früchte derſelben zerſtörten; zumal wenn große Landplagen, unter denen die Peſt damals noch oft in Italien wüthete, hinzukamen. Unter den edlen Geſchlechtern Italiens, welche gegen das Ende des vierzehnten und im funfzehnten Jahrhunderte einen auſſerordentlichen Reichthum erlangten, und dadurch in den Stand geſetzt wurden, Häupter von Factionen zu werden, die Herſchaft über ihre Mitbürger an ſich zu reißen, und zu fürſtlichen Würden ſich zu erheben, zeichnete ſich vornehmlich das Geſchlecht der Medices aus. Cosmus der ältere (geb. 1389; † 1464) erhielt von den Florentinern, nachdem er die Herſchaft über ſie gewonnen und die Ruhe wiederhergeſtellt hatte, den Namen eines Vaters des Vaterlandes. Sein Enkel Lorenz von Medices (geb. 1448; † 1492) ward insbeſondere der Vater der Gelehrſamkeit durch die Begünſtigung, welche er dieſer und ihren Pflegern ange-

angedeihen ließ. Er war der Vater des Pabſtes Leo X., ſo wie ſein Bruder Julian von Medices wahrſcheinlich der Vater des Pabſtes Clemens VII. war, welche beyde Oberhäupter der Kirche ſoviel für die Wiederaufnahme und Vervollkommung der Künſte und Wiſſenſchaften in Italien gethan haben. In der Folge war an dem Hofe des Cosmus, des erſten Herzogs von Florenz, und ſeines Regierungserben Cosmus II, ein Sammelplatz claſſiſcher Gelehrten, von denen mehrere ſich unſterbliche Verdienſte um die alte Literatur erworben haben. Der Aufklärung und der Philoſophie überhaupt kam dieſe Cultur der alten Literatur um ſo mehr zu ſtatten, da ſie vorzugsweiſe ſich auf die Werke der griechiſchen Philoſophen, hauptſächlich des Plato und Ariſtoteles, erſtreckte, und mit dem wieder belebten Studium der verſchiedenen griechiſchen Syſteme, die man auch aus den Werken des Cicero näher kennen lernte, eine Selbſtſtändigkeit und Originalität im Denken veranlaßte, welche nothwendig, mit einer größern Ausbildung des Geſchmacks verbunden, der geiſtigen Barbarey im großen Publicum, und der Scholaſtik in den Klöſtern und auf den Lehrſtühlen der Geiſtlichen, bald den Untergang bereiten mußte.

Endlich verdient hier noch als eines der vornehmſten Beförderungsmittel der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, und alſo auch als eine Haupturſache derſelben, die Erfindung der Buchdruckerkunſt einer Erwähnung. Es mußte natürlich die Mittheilung und den Umlauf der Ideen und Kenntniſſe unendlich erſchweren, und die Früchte vieler Unterſuchungen und Studien mußten ganz und gar verloren gehen, ſolange die Exiſtenz der Werke des Geiſtes bloß auf handſchriftlichen Copieen beruhte. Selbſt das Leſen von Handſchriften war mühſelig, auch wenn man

darauf

darauf Rückſicht nimmt, daß die Gelehrten ehedem hierin geübter waren, als ſie es jetzt ſind. Eine irgend beträchtliche Bibliothek, die doch gegen ſolche, welche manche Privatperſonen gegenwärtig haben, kaum in Anſchlag zu bringen geweſen wäre, erfoderte einen anſehnlichen Aufwand, und auſſerdem noch dazu beſonders günſtige Verhältniſſe und Verbindungen. Daher konten die größern Einſichten und Kentniſſe einzelner Männer nicht leicht ein Gemeingut des Publicum's werden, und die mündliche Belehrung oder Mittheilung erſtreckte ſich doch nur auf diejenigen, mit welchen ein Gelehrter an demſelben Orte lebte. Selbſt der Briefwechſel, als Vehikel der Ideencommunication unter Gelehrten betrachtet, ſo häufig er auch benützt wurde, war doch in jenem Zeitalter ein ſehr unſicheres und koſtbares Vehikel, da es noch keine öffentliche Poſteneinrichtung gab, und er nur durch beſondere Bothen, durch Reiſende, oder andere zufällige Gelegenheiten, geführt werden konte. Mit der Erfindung der Buchdruckerkunſt aber war auf einmal allen dieſen Beſchwerlichkeiten abgeholfen. Ein Geiſtesproduct konte nun in ſehr kurzer Zeit ſo vervielfältigt werden, wie man nur immer wollte; die Schriftzüge bekamen eine ſich gleichere, beſtimtere, leichter kentliche Form; und ſelbſt durch die äuſſere Einrichtung der Bücher ließ ſich nicht nur manche Erleichterung und Bequemlichkeit beym Gebrauche derſelben bewirken, ſondern auch eine größere Sicherheit derſelben gegen zufällige Veränderung, Zerſtörung oder Verletzung. Auch hieng jetzt vom Verluſte eines oder mehrer Exemplare eines Buches nicht mehr der Verluſt eines Buches überhaupt ab. Die Buchdruckerkunſt wurde unter andern auch darauf angewandt, die Exemplare von Werken der claſſiſchen Literatur zu vervielfälti-

gen; wodurch dieſe auch auſſerhalb Italien, in Deutſchland, Frankreich und England verbreitet wurden, und in dieſen Ländern das Licht ebenfalls anzünden halfen, das durch ſie in Italien zu leuchten angefangen hatte.

Dieſe angegebenen Urſachen der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften ſind wenigſtens diejenigen, deren Wirkſamkeit die ſtärkſte und allgemeinſte war. Es kam aber freylich noch eine Menge anderer mitwirkender Urſachen hinzu, die in den beſondern Zeitumſtänden und Begebenheiten, in den ſpeciellen politiſchen Verhältniſſen der Hierarchie und der weltlichen Macht; in den perſönlichen Charakteren der Regenten und Machthaber in Italien und den angrenzenden Ländern; in der Denkart und dem Benehmen der damaligen Gelehrten ſelbſt, lagen, und durch welche zunächſt die Art und Weiſe beſtimt wurde, wie die Morgenröthe der Aufklärung anbrach. Die weitere Erörterung dieſer aber gehört nicht hierher; ſie iſt ein Gegenſtand der allgemeinen Literargeſchichte.

Zweyter Abſchnitt.

Geſchichte der Wiederherſtellung des Studiums der claſſiſchen Literatur überhaupt in Italien während des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts.

Die Kentniß der lateiniſchen Sprache hatte ſich das Mittelalter hindurch unter den Gelehrten erhalten. Zwar war ſie ſehr dürftig geworden, und meiſtens auf die wiſſenſchaftliche Terminologie beſchränkt, welche in der damaligen Philoſophie und Theologie herſchend war; auch hatte ſie ihren claſſiſchen Charakter, mit welchen ſie in den Werken der ältern römiſchen Schriftſteller erſcheint, und die grammatiſche Richtigkeit faſt ganz verloren; aber es war doch immer gleichſam ein Stamm von ihr übrig geblieben, mit deſſen Daſeyn ſich auch manche andere Kentniſſe aus der römiſchen Literatur erhielten, und der jeden Verſuch, welchen etwa die Zeitumſtände bey einzelnen Köpfen veranlaßten, das Studium der alten römiſchen Literatur zu erneuern, zu erweitern und zur Beförderung der wiſſenſchaftlichen Cultur überhaupt zu benutzen, gar ſehr erleichtern konte. Der gänzliche Untergang der lateiniſchen Sprache war nicht möglich geweſen, da ſie einmal einzige wiſſenſchaftliche Sprache der Gelehrten aller Völker im Occidente von Europa geworden war; und auſſer den Schriften der lateiniſchen Kirchenväter die Werke mehrer ältern römiſchen Schriftſteller auch im Mittelalter bekant waren

und von einzelnen Männern ſtudirt wurden. Bey den ältern Scholaſtikern finden ſich häufige Spuren, daß ſie einzelne Bücher des Cicero, den Virgil, Makrobius, Gellius, Boethius, geleſen hatten, und mehrere unter ihnen, z. B. Abälard, Johann von Salisbury, hatten durch das Studium derſelben ſich auch ſchon eine reinere lateiniſche Schreibart gebildet, als ſonſt in ihrem Zeitalter gewöhnlich war. Als daher im vierzehnten Jahrhunderte der Genius des beſſern Geſchmacks in Italien erwachte, war es natürlich, daß er in der Wiederherſtellung der alten römiſchen Literatur überhaupt und der claſſiſchen Latinität insbeſondere früher und raſcher fortſchritt, als in der Wiederherſtellung der griechiſchen Literatur, zu welcher gar kein Weg gebahnt war, der doch zu jener nicht ganz vermißt wurde.

Beym erſten Blicke iſt es eine auffallende Thatſache, und eben deßwegen dem hiſtoriſchen Zweifel ausgeſetzt, daß die Kentniß der griechiſchen Sprache und Literatur das ganze Mittelalter hindurch bis zum vierzehnten Jahrhunderte im Occidente durchaus erſtorben geweſen ſeyn ſollte; wenn man auch zugiebt, daß ſie verhältnißmäßig nur das Eigenthum weniger war, und ſelbſt bey dieſen Wenigen nur in einem ſehr geringen Grade ſtatt fand. Es ſcheint, daß die politiſche Verbindung vornehmlich zwiſchen dem griechiſchen Kayſerthume und Deutſchland und Italien, und das Verhältniß der lateiniſchen Kirche zur griechiſchen, ſehr oft gegenſeitige Communicationen nothwendig gemacht haben müſſe, bey denen Bekantſchaft mit der griechiſchen Sprache am Hofe der Päbſte und der deutſchen Kayſer unentbehrlich war. Auch verordnete wirklich ſchon Carl der Große im Anfange des neunten Jahrhunderts des diplomatiſchen Bedürfniſſes wegen, daß das

Grie-

Griechiſche in den von ihm geſtifteten Schulen in Deutſchland gelehrt werden ſolle; und eben dies diplomatiſche Bedürfniß wird bey ſeinen Nachfolgern und bey den Päbſten ſchwerlich ganz gemangelt, und ſie zum mindeſten zur Unterhaltung von Perſonen genöthigt haben, die des Griechiſchen kundig waren. Ferner der Handel, welchen Italien nach den Ländern des griechiſchen Kayſerthums und ſelbſt nach Conſtantinopel auch das Mittelalter hindurch trieb, mußte nicht nur für manche Italieniſche Kaufleute eine Triebfeder ſeyn, die griechiſche Sprache zu lernen, ſondern auch manche Griechen nach Italien führen, die hier ihre Sprache und Literatur verbreiteten. Hätte es alſo auch eine Zeitperiode gegeben, wo im Occidente die griechiſche Sprache und Literatur ganz vertilgt waren; ſo ſollte man doch den Umſtänden nach vermuthen: die Wiedereinführung derſelben in den Occident müßte viel früher geſchehen ſeyn, als ſie wirklich geſchah. Dieſelbe Vermuthung läßt ſich aus der Geſchichte der Kreuzzüge ziehen, bey denen ſo viele, die das Glück in ihre Heymath zurückkehren ließ, ſich doch Jahre lang im Gebiete des griechiſchen Kayſerthums aufgehalten hatten, und folglich die griechiſche Sprache kennen gelernt haben mußten, welche Kentniß ſie vielleicht in ihrem Vaterlande wieder mittheilten.

Indeſſen iſt das Factum, daß die Kentniß der griechiſchen Sprache und Literatur den Gelehrten des Occidents in Europa bis zum vierzehnten Jahrhunderte durchaus fremde war, zu bewährt, und durch eine zu große Menge anderweitiger unbezweifelbarer hiſtoriſcher Umſtände documentirt, als daß ſich die Unrichtigkeit desſelben, bey aller Scheinbarkeit jener Gründe für das Gegentheil, irgend behaupten lieſſe. Die größten Gelehrten im Mittelalter, z. B. Albert der

Groſze, waren des Griechiſchen unkundig. Selbſt die ganze folgende Geſchichte, wie die griechiſche Literatur im XIV. Jahrhunderte zuerſt in Italien wiederhergeſtellt worden, würde entweder für eine ſich ſelbſt widerſprechende Begebenheit, oder auch für unwahr erklärt werden müſſen, was doch beydes eine hiſtoriſch ungereimte Meynung ſeyn würde, wenn es ſchon früher eine Kentniſz der griechiſchen Sprache und Literatur im Occidente gegeben hätte.

In der That folgt aus den obigen Umſtänden nicht, was man daraus zu vermuthen ſich berechtigt glaubt, ſo bald man ſie nur aus dem wahren hiſtoriſchen Geſichtspuncte betrachtet, aus welchem ſie betrachtet werden müſſen, und das Verhältniſz des Occidents zum griechiſchen Kayſerthume, insbeſondere zur griechiſchen Sprache und Literatur, wie es im Mittelalter wirklich war, in Erwägung zieht. Schon unter den Römern war die Kentniſz des Griechiſchen nur ein Antheil der gebildeten Volksclaſſe, und nur weniger ſelbſt aus dieſer geweſen. Sofern es vollends einzelne Individuen waren, die mit dieſer Kentniſz nach Deutſchland, Frankreich, Spanien, England kamen, und ſich in dieſen Ländern etwa bey den römiſchen Colonieen eine Zeitlang aufhielten, muſzte ſie bis auf die letzte Spur in dieſen Ländern verloren gehen, ſobald dieſelben von barbariſchen Völkern eingenommen, und die Römer ganz daraus verdrängt, oder der Herſchaft der Barbaren unterworfen und mit denſelben nach und nach zu Einem Volke vereinigt wurden. Dies muſzte auch ſchon vom fünften Jahrhunderte an in Italien der Fall ſeyn. Verlor ſich doch bey den Einwohnern Italiens ſpäterhin die lateiniſche Sprache in die Sprache der Sieger; wie hätte ſich eine ihnen fremde Sprache und Literatur erhalten und fort-

fortpflanzen ſollen in einem Zeitalter, wo ohnehin die ganze Nation in Barbarey, Aberglauben und Dummheit verſank? Daß die Kentniß der griechiſchen Sprache ſich auch bey den Gelehrten, namentlich bey der Geiſtlichkeit, verlor; davon war theils die gänzliche Trennung der lateiniſchen Kirche von der griechiſchen, theils die Unwiſſenheit der Geiſtlichkeit überhaupt die Urſache, die kaum das Lateiniſche als gelehrte Sprache unter ſich zu erhalten vermochte, viel weniger das Griechiſche, zu deſſen Studium es überdem an allen Hülfsmitteln gebrach. Was einige Männer unter der Regierung Carls des Großen vom Griechiſchen wußten, ſcheint nicht ſehr bedeutend geweſen zu ſeyn. Rhabanus Maurus, der zu Fulda das Griechiſche lehrte, hatte es auf ſeiner Reiſe in den Orient gelernt. Da aber die Wirkung der vom Carl dem Größen geſtifteten literariſchen Inſtitute nach ſeinem Tode ſich überhaupt in's Unmerkliche verlor, ſo war auch der Unterricht vergeblich, den etwa Rhabanus Maurus und ſeine nächſten Zöglinge im Griechiſchen ertheilt haben mochten. Sofern die Trennung der griechiſchen und lateiniſchen Kirche fortwährte, war wenig beſondere Veranlaſſung zu Communicationen zwiſchen beyden da, und dieſe erfolgten auch erſt ſpäter zu einer Zeit, wo die griechiſchen Muſen ſchon anfiengen, ſich nach Italien zu flüchten. Eine politiſche Verbindung zwiſchen den Kayſern in Deutſchland und den griechiſchen exiſtirte bis auf die Kreuzzüge eigentlich gar nicht; die Deutſchen wurden durch die Hunnen, ihren fürchterlichſten Feind, von den Griechen getrent; zu einem politiſchen Beyſtande waren die Griechen zu ohnmächtig; und eine Heyrathsverbindung des deutſchen und griechiſchen Kayhofes gehörte zu den ſeltenſten Fällen, deren Wirkung

zur

zur Verbreitung griechiſcher Sprache und Literatur nur ſehr unbedeutend und kurz vorübergehend ſeyn konte. Durch die Kreuzzüge, ſo wie durch den Handel der Italiener mit den Griechen mag freylich eine gewiſſe Kentniß der griechiſchen Sprache in den Occident gekommen ſeyn, etwa ſo, wie eine gewiſſe Kentniß des Arabiſchen durch die Verbindung, worin die Spanier und Italiener mit den Arabern ſtanden. Aber dieſe Kentniß war höchſt wahrſcheinlich, nach der Analogie in ähnlichen Fällen zu urtheilen, ſehr beſchränkt, und ſtand zunächſt nur in Beziehung auf die Bedürfniſſe des gemeinen Lebens und des Handels, nicht zugleich und vornehmlich auf die griechiſche wiſſenſchaftliche Literatur, um die ſich wohl die Kreuzfahrer ſo wenig als die Italieniſchen Kaufleute in der Regel bekümmert haben mögen. Wenn dieſe daher auch die griechiſche Sprache als ſolche gelernt hatten und in ihre Heimath zurückbrachten, ſo hatte es doch nicht die Wirkung auf die Gelehrten ihres Vaterlandes, daß dieſe ebenfalls zum Studium der griechiſchen Sprache angetrieben worden wären, da die Kaufleute und Kreuzfahrer ſie doch nicht wiſſenſchaftlich unterrichten, und in die griechiſche Literatur ſelbſt einführen konten. Uebrigens kann man immerhin zugeben, daß auch im Mittelalter, beſonders vom zwölften Jahrhunderte an, einzelne Gelehrte exiſtirt haben mögen, die auch des Griechiſchen kundig waren, und hauptſächlich mathematiſche, phyſikaliſche, mediciniſche Kentniſſe bey den Griechen eingeſammelt hatten. Ihr Beyſpiel blieb doch ohne Folgen für die allgemeine Verbreitung der griechiſchen Sprache und Literatur bis zum vierzehnten Jahrhunderte.

Eine beſtimtere Spur von der Erhaltung der griechiſchen Sprache und Literatur in Italien auch wäh-

rend

rend des Mittelalters findet ſich noch in der Geſchichte einiger Klöſter in Calabrien, die auch deßwegen merkwürdig iſt, weil Barlaam, der erſte gelehrte Grieche im Occidente, von welchem die neuere Literargeſchichte weiß, zu einem dieſer Klöſter gehörte. Die Mönche in demſelben hatten ſeit der Mitte des fünften Jahrhunderts die im Oriente eingeführte Regel des h. Baſilius angenommen, und beobachteten dieſelbe, auch nachdem ſich im ſechsten Jahrhunderte die Regel des h. Benedict über die Klöſter im Occidente verbreitete. Sie hatten die griechiſche Liturgie, und betrachteten ſich als Griechen, ungeachtet ſie nicht lauter Griechen waren, vielmehr ein Gemiſch aus Griechen, Italienern und andern Völkern. Die gänzliche Trennung der griechiſchen Kirche von der lateiniſchen hatte auf die fortdauernde Exiſtenz jener religiöſen Inſtitute, ſelbſt in den ſpätern Zeiten des Mittelalters, keinen Einfluß, und mehrere derſelben ſind noch in unſern Zeiten vorhanden. Schon das liturgiſche Bedürfniß machte die Erhaltung der griechiſchen Sprache in dieſen Klöſtern nothwendig; es werden auch einzelne Mönche erwähnt, die ſich als Gelehrte mit griechiſcher Literatur beſchäfftigten, unter andern der h. Nilus, aus Roſſano in Calabrien, Mönch in dem Kloſter zu Grotta Ferrata, der im zehnten Jahrhunderte lebte; und die Verbindung, welche ſie mit den Byzantinern bey der Nähe von Süditalien unterhielten, konte die Bekantſchaft mit griechiſcher Sprache und Literatur nie ganz verſchwinden laſſen. Aber es zeigt ſich doch nicht in der Geſchichte, daß auch dieſe griechiſchen Mönche in Calabrien vor dem Barlaam zur Wiederherſtellung der griechiſchen Literatur in dem übrigen Italien irgend gewirkt hätten. Vermuthlich war auch die griechiſche Gelehrſamkeit

keit nur auf wenige unter ihnen beſchränkt, und bey dieſem ſchwerlich, was die Profanliteratur betrifft, von beträchtlichem Umfange; da ſelbſt Barlaam ſeine ausgebreitetern Kentniſſe im Griechiſchen nicht bey ſeinen Kloſterbrüdern, ſondern während ſeines Aufenthalts in verſchiedenen Orten des griechiſchen Kayſerthums ſelbſt erwarb *).

Der Mönch Bernhard Barlaam im vierzehnten Jahrhunderte war alſo der erſte, oder zum mindeſten einer der erſten, denen Italien die Einführung der griechiſchen Sprache und Literatur verdankt. Er wurde gebohren zu Seminara in Calabrien; war alſo von Geburt kein Grieche; trat aber in den Orden des h. Baſilius, und wurde hier mit griechiſcher Sprache und Literatur ſo weit bekant, daß er Enthuſiasmus für ſie gewann, und um ſie genauer ſtudiren zu können, eine Reiſe nach Griechenland machte. Er hielt ſich anfangs in Aetolien, hernach zu Salonichi, und ſeit dem Jahre 1327 zu Conſtantinopel auf. Durch die Begünſtigung des Kayſers Andronicus des Jüngern, und des Johann Cantacuzenus ward er Abt eines Kloſters, und erlangte einen vorzüglichen Ruf der Gelehrſamkeit. Er gerieth bald mit den Mönchen in Streit, und bekam dadurch viele Widerſacher, die auch ſeine Gelehrſamkeit verdächtig zu machen ſuchten. Inzwiſchen ward er von Andronicus dem Jüngern als Geſandter an den Pabſt Benedict XII. nach Avignon geſandt, wo damals die päbſtliche Reſidenz war. Der Vorwand dieſer Geſandtſchaft war, eine allgemeine Kirchenverſammlung zu

*) Heeren's Geſchichte des Studiums der claſſiſchen Literatur ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften B. I. S. 285 ff.

zu veranlaſſen, um, wo möglich eine Vereinigung der griechiſchen und lateiniſchen Kirche zu bewirken *). Dieſes Vorwandes bedienten ſich die Griechen öfter, wenn ſie der Hülfe der Lateiner bedurften, um ihre politiſchen Abſichten deſto leichter zu erreichen. Hatten ſie die Hülfe erlangt, welche ſie wünſchten, ſo kehrten ſie zu ihrem alten einmal eingewurzelten Haſſe gegen die römiſche Kirche zurück. Auch in dieſem Falle war der eigentliche Zweck, zu welchem Barlaam vom griechiſchen Kayſer abgeſchickt war, durch die Vermittelung des Pabſtes einen Beyſtand gegen die Türken zu erlangen, welche Conſtantinopel immer mehr bedrohten, und bereits die wichtigſten Vormauern dieſer Reſidenz, Nicäa, Pruſa, Nicomedia, erobert hatten. Dieſe Negociation des Barlaam war aber in jeder Hinſicht, ſowohl was die Berufung einer neuen Kirchenverſamlung, als was die Hülfe gegen die Türken betraf, vergeblich. Der Pabſt erklärte, daß der Grund der Trennung zwiſchen der griechiſchen und lateiniſchen Kirche bereits durch das Concilium zu Lyon 1274 weggeräumt ſey, und daß

*) Die griechiſche Kirche trente ſich von der römiſchen im neunten Jahrhunderte unter dem Patriarchen Photius, der es wagte, dem Biſchofe zu Rom den Vorrang ſtreitig zu machen. Man zog denn auch zur Rechtfertigung der Trennung eine Verſchiedenheit in Glaubensartikeln herbey. So behaupteten die Griechen, daß der heilige Geiſt nur vom Vater ausgehe, und daß die Lateiner dem Nicäiſchen Symbolum das Wort Filioque hinzugeſetzt hätten; jene warfen dieſen vor, daß ſie ſich des ungeſäuerten Brodtes zu den Hoſtien bedienten u. ſ. w. Im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts, da die Lateiner ſich der Stadt Conſtantinopel bemächtigten, ward die Trennung beyder Kirchen aufgehoben. Aber im J. 1261 trente Michael Palaeologus nach Wiedereinnahme der Stadt ſich von der römiſchen Kirche auf's neue.

daß es bey der Entſcheidung desſelben verbleiben müſſe. Seine Mitwirkung zu einem Beyſtande gegen die Türken verſprach er nur unter der Bedingung, daß die Griechen zuvor in den Schooß der römiſchen Kirche zurückgekehrt ſeyn würden. Barlaam reiſte alſo im J. 1339, ohne etwas für den Zweck ſeiner Sendung ausgerichtet zu haben, von Avignon ab. Der merkwürdige Umſtand, wodurch Barlaam's Geſandtſchaft für die Geſchichte der Literatur wichtig geworden iſt, war, daß er während ſeines Aufenthaltes in Avignon der Lehrer der Petrarcha im Griechiſchen geweſen war. Nach ſeiner Rückkunft zu Conſtantinopel ward Barlaam bey ſeinem Aufenthalte in Salonichi auf's neue in Streitigkeiten mit den Mönchen des Kloſters auf dem Berge Athos verwickelt; ein darüber gehaltenes Concilium zu Conſtantinopel entſchied gegen ihn; er ſah ſich genöthigt, Griechenland zu verlaſſen und nach Italien zurück zu gehen, wo er eine kurze Zeit zu Neapel verweilte, und dann ſich wieder nach Avignon begab. Wie de Sade annimt, genoß hier Petrarcha den Unterricht desſelben im Griechiſchen zum zweytenmale, jedoch wiederum nur auf eine kurze Zeit. Auf Petrarcha's Empfehlung ward Barlaam Biſchof zu Geraci in Calabrien, ſeinem Vaterlande, wo er im J. 1353 ſtarb. Daß Barlaam einer der gelehrteſten Griechen damals war, läßt ſich ſchon mit Sicherheit aus den Zeugniſſen mehrer ſeiner Zeitgenoſſen, auch des Boccaccio*) und Petrarcha, ſchlieſſen; ſelbſt daß ihm

*) (*Barlaam*) Calabrum hominem corpore puſillum, praegrandem tamen ſcientia, ut imperatorum et principum graecorum atque doctorum hominum privilegia haberet teſtantia, nedum his temporibus apud Graecos, ſed nec

ihm das geſandtſchaftliche Geſchäfft in einer der drin=
gendſten Angelegenheiten aufgetragen wurde, kann
davon ein Beweis ſeyn, wiewohl ſeine genauere Kent=
niß der vornehmſten Perſonen und Verhältniſſe in der
lateiniſchen Kirche, und wahrſcheinlich auch der latei=
niſchen Sprache, die er als Calabreſe hatte, beyge=
tragen haben könte, daß man ihn hierzu wählte.
Auſſer allen Zweifel aber wird ſie geſetzt durch das
Urtheil ſeines anfänglichen Gönners und nachheri=
gen Feindes, des Kayſers Johann Cantacuze=
nus, der ſeine Subtilität und vertraute Bekantſchaft
mit dem Euklides, Plato und Ariſtoteles aus=
drücklich rühmt *).

Das

nec a multis ſaeculis citra, fuiſſe virum tam inſigni tamque grandi ſcientia praeditum. *Boccat.* de geneal. Deor. lib. XV. cap. 6.

*) *Io. Cantacuz.* Hiſt. lib. II, 6. S. über die Lebensge=ſchichte des Barlaam: *Tiraboſchi* Storia della letteratura Italiana V. p. 366. *Mazzuchelli* Scrittori Italiani T. II. P. I. p. 369. *De Sade* Memoires pour la vie de *François Petrarque* tirés de ſes oeuvres et de ſes contemporains T. I. p. 406. II. p. 75. Dieſe Schriftſteller ſind darüber ſtreitig, ob Barlaam mehr als einmal (1339) nach Avignon gekommen, und ob Petrarcha ihn dort kennen gelernt und ſeinen Unterricht genoſſen, oder 1343 zu Neapel mit ihm in Verbindung gerathen ſey. Nach Mazzuchelli kam er nur einmal nach Avignon, und Petrarcha lernte nicht hier, ſondern in Neapel von ihm das Griechiſche. Aber dazu war doch der Aufenthalt des Barlaam in Neapel zu kurz, wie de Sade bemerkt. Nach Tiraboſchi hatte Petrarcha nur bey der erſten Anweſenheit des B. in Avignon ſeinen Unterricht empfangen. Aus den Briefen Petrarcha's, worin er des Barlaam und ſeiner Verbindung mit ihm erwähnt, läßt ſich nichts Gewiſſes über dieſen Punkt entſcheiden. Da übrigens B. ſo viele Streitigkeiten mit den

Das Verdienſt der erſten Einführung der griechiſchen Sprache und Literatur in Italien kann inzwiſchen nicht unmittelbar dem Barlaam beygemeſſen werden. Es lag auch eine ſehr wirkſame beſondere Veranlaſſung dazu in der Meynung, die bereits mehrere vortreffliche Köpfe unter den Italienern von dem Werthe der griechiſchen Literatur gefaßt, und in der Richtung, welche die Studien und der literariſche Geſchmack überhaupt genommen hatten. Das mit ſo großem Enthuſiasmus erneuerte Studium der römiſchen Literatur mußte durch ſich ſelbſt auf die griechiſche die geſpanteſte Aufmerkſamkeit erwecken; und man würde, wie ein neuerer achtungswerther Geſchichtſchreiber ſehr fein bemerkt, die griechiſchen Muſen nach Italien geholt haben, wenn ſie ſich nicht dahin geflüchtet hätten *).

Schon lange vorher, ehe Barlaam nach Italien kam, hatte man angefangen, die alten römiſchen Claſſiker mit größerm Eifer zu leſen, ihre hier und dort in den Klöſtern und an andern Orten verborgenen Werke aufzuſuchen, die lateiniſche Schreibart nach ihrem Muſter zu bilden, und ihre Kentniſſe und Philoſophie zu benutzen. Die auffallendſten Beweiſe hiervon ſind in den Werken des Dante Alighieri und des Guido Cavalcante enthalten; obgleich die Kentniſſe beyder Dichter mehr hiſtoriſch auf Hörenſagen gegründet oder aus abgeleiteten Quellen gefloſſen waren;

den Griechen hatte, ſo gab es auch mehrere, die ſeine Gelehrſamkeit herabſetzten oder verdächtig machten; beſonders nachdem das Concilium zu Conſtantinopel ſeine Meynung von der Erſcheinung Jeſu auf dem Berge Tabor geächtet hatte.

*) Heeren's Geſchichte des Studium's der claſſiſchen Lit. B. I. S. 283.

waren; und ihre Werke auch mehr auf die Umbildung der Italieniſchen Sprache und Poeſie, als auf die Beförderung der claſſiſchen römiſchen Literatur Einfluß hatten. Unverhältnißmäßig mehr aber thaten zunächſt für die Wiederherſtellung der claſſiſchen römiſchen Literatur Franz Petrarcha und Boccaccio. Den erſten pflegt man in unſern Zeiten gewöhnlich nur als den zarteſten und lieblichſten Sänger der Liebe zu kennen und zu bewundern. Aber er hat auch als Gelehrter und als Reformator in Sachen des Geſchmacks überhaupt auf die Verehrung der Nachwelt die gegründeteſten Anſprüche. Petrarcha wurde gebohren im J. 1304 zu Arezzo im Toscaniſchen, wohin ſich ſein Vater Petracco, der durch eine politiſche Faction aus Florenz, dem gewöhnlichen Orte ſeines Aufenthalts, verbant war, geflüchtet hatte. Die Geſchichte ſeiner erſten literariſchen Erziehung erzählt er ſelbſt in einem ſeiner Briefe *). Als Knabe und Jüngling lebte er meiſtens zu Carpentras, und hier lernte er die Anfangsgründe der Grammatik und Rhetorik. Da das Studium des römiſchen Rechts bey den damaligen politiſchen Umſtänden eines der vorzüglichſten und unentbehrlichſten Mittel war, um ſich auſſerhalb dem geiſtlichen Stande als Gelehrter emporzuſchwingen, ſo war er auch von ſeinem Vater zu demſelben beſtimt. Aber ſeine regſame Phantaſie, ſein tiefer Sinn für das Schöne und Große, harmonirten mit dieſer Beſtimmung nicht. Er fand einſt unter den Büchern ſeines Vaters einige Schriften des Cicero, ward von dieſen anfangs bloß durch die Reize der Schreibart, und bald auch durch das Intereſſe des Inhalts ſo mächtig angezogen, daß er jede

*) *Petrarch.* rer. Senil. lib. XV, 1.

jede Stunde, die er ſeiner Berufswiſſenſchaft entzie-hen konte, dem Leſen derſelben widmete, und nach nichts eifriger ſtrebte, als mehr Schriften alter Claſſi-ker, hauptſächlich aber des Cicero, für ſein Stu-dium zuſammenzubringen. Sein Vater, der ihn einſt bey dieſer Lectüre, die ihm ſeinen Abſichten ſo we-nig gemäß zu ſeyn ſchien, antraf, warf voll Unwillen darüber alle die Bücher in's Feuer, und nur mit Mühe konte Petrarcha noch einen Virgil und einige Bü-cher des Cicero retten *). Inzwiſchen mußte er auf Befehl ſeines Vaters ſich ſieben Jahre, und zwar die lezten drey Jahre zu Bologna, mit dem Stu-dium des römiſchen Rechts beſchäfftigen, ungeachtet des entſchiedenſten Widerwillens, welchen er dagegen hegte **). Die Urſachen dieſes Widerwillens lagen nicht ſowohl in dem Gegenſtande ſelbſt; denn Petrar-cha ſchäzte das römiſche Recht an ſich, als einen höchſt merkwürdigen Zweig der claſſiſchen römiſchen Literatur; aber der Misbrauch, der davon gemacht wurde, empörte ihn dagegen, weil er ſich bey ſeiner moraliſchen Denkart unfähig fühlte, ſich eben denſel-ben jemals ſelbſt zu geſtatten. Auch war freylich ſein natürlicher Hang zur Poeſie und zur Beredſamkeit zu überwiegend geworden, als daß ein wiſſenſchaft-licher Gegenſtand der Art, wie das römiſche und vol-lends das kanoniſche Recht,. bey der Methode der Behandlung, wie ſie damals herſchend war, ihm hätte ein lebhaftes Intereſſe abgewinnen können. Durch den Tod ſeiner Eltern wurde der literariſche Zwang beendigt, dem ſich Petrarcha bis dahin hatte fügen müſſen. Er erbte zwar ein nur geringes Vermögen, obgleich

*) *Philip. Villani* Vit. Franc. Petrarchae in *de Sade* Memoires T. III. (pieces iuſtificat. p. 9.)

**) *De Sade* Mem. T. I. p. 43.

obgleich ſein Bruder Gerhard Carthäuſermönch ward; aber er konte nun unabhängig ſeinem eigenen Genius folgen. Petracco, der Vater des Petrarcha, hatte die letzten Jahre vor ſeinem Tode zu Avignon gelebt, und dieſer war auch hier noch zum Theile erzogen worden, ehe er auf die hohen Schulen zum Studium der Rechtswiſſenſchaft geſchickt wurde. Dahin kehrte alſo jetzt Petrarcha zurück. Er hatte das Glück, hier mit der Familie der Colonna's bekant zu werden, und erwarb ſich beſonders die Gunſt des Jacob Colonna, nachherigen Biſchofs von Lombes, und des Bruders desſelben, des Cardinals Johann Colonna. Beyde ſtarben ihm nur zu früh; daher er über ihren Tod in die tiefſten Klagen ausbrach. Auch wurde er hier, ein Jahr nach ſeiner Rückkunft, mit der Laura bekant, die er in ſeinen Geſängen verewigt hat. Dieſe ſtamte aus dem Hauſe de Noves her, wie durch die Nachrichten, welche de Sade aus dem Familien-Archive bekant gemacht hat, jetzt auſſer allen Zweifel geſetzt iſt *). Es war eine ſchwärmeriſche, aber durch den Adel ſeines Geiſtes und Herzens veredelte Leidenſchaft, welche Petrarcha für die Laura gefaßt hatte und ſein ganzes Leben hindurch, auch nach dem Tode dieſer ſeiner Geliebten, unterhielt. Sie war es, die ſeinen Liedern jenes ſanft erwärmende Feuer mittheilte, jene Feinheit, Zartheit und Schicklichkeit der Empfindungen, welche ſich in ihnen ausdrückt, und die überhaupt ſeinen Geiſt und Charakter zu der Vollendung erhob, welche die gebildete Nachwelt am Petrarcha immer bewundern wird.

*) Ebendaſelbſt. Mem. T. I. p. III. S. auch die in dieſem Bande angehängten pieces iuſtificatives die Laura betreffend.

wird. So tief die Leidenſchaft für die Laura in ſeinem Herzen wohnte, ſo ſtrebte er dennoch immer, ſie zu bekämpfen. Um ſich zu zerſtreuen, machte er Reiſen, begab ſich nach Paris, in die Niederlande, durchſtreifte auch im J. 1333 einen Theil von Deutſchland, und benutzte zugleich dieſe Gelegenheit, ſeinen Vorrath an Handſchriften von römiſchen Claſſikern zu vermehren, wo und wie er nur konte. Im J. 1337 that er eine Reiſe durch Italien, und hielt ſich vorzüglich zu Rom im Hauſe der Colonna's auf. Bey dem Anblicke ſo vieler Denkmäler des Alterthums erwachte im Petrarcha das Bild des alten Rom's, das ihm immer bey ſeiner Lectüre der alten Claſſiker vorgeſchwebt hatte, zur volleſten Lebendigkeit. Aber zugleich fühlte er auch den Contraſt, den das neuere Rom mit dem alten machte; es that ihm weh, dieſes in jenem nicht wiederzufinden, und er tröſtete ſich oft durch eine wohlthätige Täuſchung der Phantaſie mit der Hoffnung, daß auch das neuere Rom wieder zu ſeiner alten Größe, zur Beherſcherin der Welt, emporſteigen könne. Aus dieſem ſeinen Enthuſiasmus, zu welchem ihn bey ſeinem Aufenthalte in Rom die Erinnerung an das Alterthum ſtimte, iſt die Freude zu erklären, die er über das tolle Wagſtück des Rienzi hatte, der ſich zum Tribun des römiſchen Volkes aufwarf und die Republik wiederherſtellen wollte. Auch ſchrieb er freymüthig die dringendſten und ſelbſt heftige Ermahnungen an die Päbſte, Avignon zu verlaſſen und ihren Siß wieder in Rom zu nehmen, weil nur dieſe Stadt würdig ſey, der Wohnſiß des Oberhauptes der Kirche zu ſeyn. Bey der Achtung, welche die Colonna's, eine der vornehmſten römiſchen Familien, ihm bewieſen, und die durch ſeine Talente und Einſichten und ſeinen perſönlichen

Umgang

Umgang bey allen, mit denen er in Bekantſchaft kam, gerechtfertigt und erhöht wurde, konte es nicht fehlen, daß er ſich allgemeinen Ruhm erwarb, noch ehe er ſich als Dichter und Schriftſteller zeigte. Um deſto mehr erregte es Aufmerkſamkeit, als er ſich, nachdem er wieder nach Avignon zurückgekehrt war, in die Einſamkeit nach Vauclůſe zurückzog. Er hieng hier ſeiner Leidenſchaft für die Laura, und um ſich von dieſer zu heilen, wenn es möglich geweſen wäre, abwechſelnd ſeiner Leidenſchaft für die claſſiſche Literatur, für Poeſie, Beredſamkeit und Philoſophie nach. Hier verfertigte er nicht bloß ſeine meiſten Italieniſchen Gedichte, deren Inhalt ſeine Liebe zur Laura war, ſo ſehr er ſich auch von eben dieſer Liebe, ſoferne ſie ſeine Geiſtesruhe ſtörte, loszuwinden ſuchte; ſondern auch mehrere ſeiner lateiniſchen Schriften. Der Nachwelt iſt Petrarcha faſt bloß durch jene bekant und werth geworden; er ſelbſt aber achtete ſie in reifern Jahren ungleich weniger, als ſeine übrigen Werke, vielleicht weil das Alter ſeine Leidenſchaft abgekühlt hatte, und ihm alſo auch die poetiſchen Früchte derſelben in einem ihnen minder günſtigen Lichte erſchienen. Seinen Dichterruhm wollte er vielmehr auf eine lateiniſche Epopoe unter dem Titel Africa gründen, an der er mit großer Anſtrengung arbeitete, die aber unvollendet geblieben iſt, und wenn er ſie vollendet hätte, eine zu ängſtliche Nachahmung Virgils war, als daß ſie nicht ſehr bald über der ſchönen Originalität ſeiner Liebesgeſänge hätte vergeſſen werden ſollen, ſo ſehr auch Petrarcha ſelbſt das Gegentheil hoffte. Der Held jener Epopoe iſt Scipio, der Ueberwinder des Hannibal im zweyten puniſchen Kriege. Petrarcha kante in Behandlung dieſes Stoffes bloß den Ennius als ſeinen Vorgänger, den

er leicht zu übertreffen hoffen konte; das Gedicht des Silius Italicus vom zweyten puniſchen Kriege war damals noch nicht aufgefunden; auch dieſes würde durch die Epopoe des Petrarcha wenigſtens in der Anlage übertroffen ſeyn; aber dieſer hätte doch höchſt wahrſcheinlich, wenn er davon Notiz bekommen hätte, einen andern Gegenſtand gewählt, und würde nicht mit jenem alten Nachahmer des Virgil den Vorwurf theiltn müſſen, eine mislungene Epopoe desſelben hiſtoriſchen Inhalts hinterlaſſen zu haben *).

Petrarcha wußte damals vom Griechiſchen noch gar nichts; aber er hatte natürlich viel von griechiſchen Schriftſtellern geleſen, und beſonders brante er vor Sehnſucht, den Homer und Plato verſtehn zu können. Dieſe Sehnſucht wurde einigermaßen befriedigt

*) Man findet die Epopoe Africa jetzt in den lateiniſchen Werken des Petrarcha, von denen die beſte Ausgabe zu Baſel 1581 Fol. erſchienen iſt. Die beſte Ausgabe ſeiner italieniſchen Werke iſt von Muratori, Venedig 1711. 1721. 1741. Die Briefe des Petrarcha werden unterſchieden in familiares, ſeniles, variae und ſine titulo. In Anſehung der familiares iſt die Ausgabe zu Genf oder Lyon 1601 als vollſtändiger der Baſler Ausgabe vorzuziehn. De Sade hat in ſeinen Memoires pour la vie de Petrarque auch aus Handſchriften der ehemals Königlichen Bibliothek zu Paris noch einige Briefe Petrarcha's benutzt. Zu der Epopoe Africa wurde P. durch das Studium der römiſchen Geſchichte veranlaßt. Er hielt den Scipio für den größten Charakter des alten Rom's, ſo wie Stephan Colonna ſein Held des neuen Rom's war. Da er das Gedicht nicht gleich im erſten Feuer vollendete, ſo iſt es überhaupt unvollendet geblieben, vermuthlich weil er die dichteriſche Stimmung verlor, in der er anfangs gearbeitet hatte. S. hierüber de Sade Memoires T. I. p. 403, wo auch ſeine Notiz von Ennius aus einem bis dahin ungedruckten Briefe von ihm, angeführt iſt.

friedigt durch die Ankunft Barlaam's im J. 1339 in Avignon. Beyde Männer kamen einander mit ihren literariſchen Bedürfniſſen entgegen. So wie Petrarcha in die griechiſche Literatur eingeweiht zu werden wünſchte, ſo wünſchte Barlaam die lateiniſche Sprache noch gründlicher zu ſtudiren, und hierzu konte er keinen beſſern Führer antreffen, als jener war. Barlaam fieng an mit dem Petrarcha den Plato zu leſen, und es war bey der Verwandtſchaft des Geiſtes und der Denkart zwiſchen dem griechiſchen Philoſophen und dem Petrarcha nicht zu verwundern, daß dieſer von der ſchwärmeriſchſten Verehrung der philoſophiſchen Muſe des Plato ergriffen wurde. Aus dieſer Lectüre ſchöpfte Petrarcha einen Theil des Idealiſchen, was man in ſeinen dichteriſchen und philoſophiſchen Werken findet; ſein Syſtem von geiſtiger Schönheit und Liebe, vom Urſprunge der Seelen, von ihrer Wanderung zu den Sternen, wenn ſie ſich von den Banden des Körpers entledigt haben u. w. Aber leider wurde der Unterricht des Barlaam nur zu ſchnell für den Petrarcha abgebrochen, da jener wegen der verfehlten Abſicht ſeiner Sendung Avignon verließ *). Petrarcha hatte alſo keinen irgend beträchtlichen Fortſchritt in der griechiſchen Sprache thun können; er mußte ſich in der Folge mit den vorhandenen lateiniſchen Ueberſetzungen des Plato und Homer begnügen; und ob er gleich auch nachher die Verbindung mit Barlaam und andern Kennern des Grie-

*) Incubueram alacri ſpe magnoque deſiderio, ſed peregrinae linguae novitas et feſtinata praeceptoris abſentia praeciderunt propoſitum meum. *Petrarch.* Ep. Var. 20. Daß Barlaam auch von ihm gelernt habe, erwähnt Petrarcha ebendaſelbſt.

Griechiſchen in der Nähe und Ferne unterhielt, auch noch einmal den perſönlichen Unterricht des Barlaam auf kurze Zeit genoſſen haben ſoll; ſo brachte er es doch nie ſo weit, daß er für ſich einen griechiſchen Schriftſteller in der Originalſprache hätte leſen können. Von der Ilias des Homer exiſtirte damals nur ein kurzer Auszug, der einem gewiſſen Pindarus Thebanus beygelegt wurde. Ein Exemplar des griechiſchen Homer erhielt Petrarcha erſt vom Nicolaus Sergius aus Conſtantinopel zum Geſchenke, das er in ſeiner Bibliothek aufſtellte, um ſich wenigſtens an dem Anblicke des Buchs zu vergnügen *).

Die Wirkſamkeit des Petrarcha auf ſein Zeitalter wurde noch ungemein befördert durch ſeine feyerliche Krönung zum Dichter, die zu Rom im J. 1343 geſchah. Es war ihm dieſe Ehre zugleich von dem Magiſtrate zu Rom, und von der Univerſität zu Paris angetragen; nach ſeiner Vorliebe für Rom zog er aber jene Einladung vor. Die Krönung zum Dichter war damals ungleich wichtiger und feſtlicher, als ſie es in den ſpätern Zeiten geworden iſt; und nur unter dieſer Vorausſetzung iſt der Zuwachs an Ehre und Anſehn begreiflich, welchen Petrarcha dadurch nicht nur bey den Gelehrten ſeiner Nation, ſondern auch bey den auswärtigen, und ſelbſt bey den Fürſten und Großen erhielt. Er reiſte zuerſt nach Neapel, wohin er vom Könige Robert, einem ſeiner

*) Is qui Homerus vulgo dicitur, alterius, neſcio cuius, ſcholaſtici opuſculum ſcias, licet ab Homerica Iliade ſub breviloquio deſcriptum. Petrarch. Ep. famil. X, ep. 4. Vergl. das Dankſchreiben des Petrarcha an Sergius, worin er dieſen auch um die Ueberſendung des Heſiodus und Euripides bittet. Ep. Var. XX. Opp. p. 998.

ſeiner vornehmſten Bewunderer und Gönner, eingeladen war, und unterwarf ſich hier einer öffentlichen Prüfung, welche drey Tage dauerte. Von dort begab er ſich nach Rom, und ward hier mit großen Solennitäten *) auf dem Capitole von dem Senatore di Roma mit dem Lorbeerkranze gekrönt. In dem Diplom, welches der römiſche Senat dem Petrarcha nach der Krönung ausfertigte, ward ihm die förmliche Erlaubniß ertheilt, die poetiſche und hiſtoriſche Kunſt öffentlich und überall zu lehren. Von dieſer Zeit an galt Petrarcha für den erſten Dichter und Gelehrten ſeiner Nation, und ſein Beyſpiel und ſeine Autorität erweckten jenen Enthuſiasmus für Poeſie und Beredſamkeit nach dem Muſter der Alten, der die letzte Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts und das funfzehnte ſo vortheilhaft auszeichnet.

Petrarcha lebte nach der Epoche ſeiner Krönung zum Dichter ein Jahr zu Parma in der Familie der Correggio's, welche damals hier herſchten, und reiſte dann nach Avignon zurück. Mehrere anſehnliche Ehrenſtellen, die ihm angetragen wurden, lehnte er ab, aus Liebe zur Unabhängigkeit und Eingezogenheit, und begnügte ſich mit den mäſſigen Einkünften, die ihm ein paar Canonicate und ſein väterliches Erbe gewährten. In dieſer Unabhängigkeit aber wandte er ſeine Muſſe mit der größten Thätigkeit zur Beförderung der Literatur und des beſſern Geſchmacks unter ſeinen Landsleuten an. Er unterhielt nicht nur einen ſteten Briefwechſel mit den geiſtvollſten und gelehrteſten ſeiner Zeitgenoſſen, mit den Päbſten, Kayſern und andern Fürſten und Großen, die ſeine Freundſchaft

*) Eine umſtändliche Beſchreibung derſelben ſ. bey *de Sade* Mem. T. II. p. 1 ff.

ſchaft ſuchten, und ſeine Ermunterungen und Belehrungen, auch wenn ſie im Tone hoher Wahrheitsliebe und Freymüthigkeit abgefaßt waren, doch gerne und dankbar empfiengen; ſondern auch eine Menge von jungen Männern, die vom Eifer für die Ausbildung ihres Geiſtes und Geſchmacks durch ſein Beyſpiel beſeelt waren, wandten ſich an ihn, legten ihm ihre Arbeiten zur Prüfung vor, und fanden auch großentheils an ihm einen Lehrer und Freund, wenn er bey ihnen wirkliches Talent und wahren Sinn für Wiſſenſchaft entdeckte. Ein Beweis, wie die italieniſche Poeſie, namentlich die Kunſt des Sonnetts, durch Petrarcha Lieblingsſtudium geworden war, kann ſeine Klage über die vielen Sonnette ſeyn, mit denen er aus allen Gegenden beſtürmt werde, damit er ſie beurtheilen ſolle. Auch iſt bis zu unſern Tagen keine poetiſche Gattung bey den Italienern ſo beliebt geweſen, wie dieſe ſeit Petrarcha, wozu freylich auch die Natur der italieniſchen Sprache, die dem Sonnette ſo angemeſſen iſt, und der Nationalcharakter ſehr viel beygetragen haben. Auſſer der literariſchen Beſchäfftigung des Petrarcha, nahm er auch an manchen öffentlichen Angelegenheiten Theil, die ſich auf ſeine Freunde und Gönner bezogen, und zwar ſo, daß er das Vertrauen, die Achtung und Liebe erhöhte, die er ſchon beſaß.

Im J. 1353 verließ er Avignon und Vaucluſe, und brachte ſeine Zeit meiſtens bey dem Herzoge von Mayland, Galeazzo Visconti, entweder in Mayland ſelbſt, oder in Garignano, einem Landgute des Herzogs, zu. Er durchlebte hier ein ſehr glückliches und ehrenvolles Alter. Vier Jahre vor ſeinem Tode begab er ſich nach Acqui, einem Dorfe in der Nähe von Padua, um ſich hier ganz

unge=

ungeſtört ſeinen Studien überlaſſen zu können. Im J. 1375 fand man ihn eines Morgens todt in ſeiner Bibliothek *).

Hier iſt vorerſt nur vom Petrarcha die Rede, ſofern er, wenn auch nicht der erſte, doch der thätigſte Wiederherſteller der claſſiſchen römiſchen Literatur war. Seine Liebe für dieſelbe trieb ihn, ſo viel Handſchriften von bisher unbekanten römiſchen Claſſikern zuſammen zu bringen, wie ihm bey ſeinen Verhältniſſen und Verbindungen nur möglich war; und er war es, der durch dieſen ſeinen Eifer mehrere für verloren gehaltene oder vergeſſene Werke des Alterthums gleichſam wieder ins Daſeyn rief, und ſo den Umfang der claſſiſchen Literatur ſelbſt beträchtlich erweiterte. Nicht nur forſchte er ſelbſt auf ſeinen Reiſen nach Handſchriften römiſcher Schriftſteller, ſondern er munterte auch ſeine gelehrten Freunde dazu auf, und ſparte in der Abſicht weder Mühe noch Koſten. Da die Werke des Cicero zu denen gehörten, welche er am meiſten bewunderte und liebte, ſo beſtrebte er ſich auch ganz vorzüglich, dieſe vollſtändig zu ſammeln; da man im Mittelalter nur einige Stücke, und zwar gerade die unwichtigſten, kante, die etwa beym Unterrichte in der Grammatik in den Schulen am meiſten gebraucht und deßwegen am häufigſten abgeſchrieben wurden. Er erkundigte ſich nach Handſchriften von Werken des Cicero ſogar in Griechenland. Seine Wünſche wurden aber leider doch nicht ganz befriedigt; mehrere

*) Eine Kritik der verſchiedenen Biographieen und Nachrichten vom Petrarcha enthält die Vorrede des de Sade zu ſeinen Memoires T. I, einem Werke, das nicht nur für die Lebensgeſchichte des Petrarcha ſelbſt, ſondern für die Geſchichte ſeines Zeitalters überhaupt, höchſt lehrreich iſt. Es erſchien zu Amſterdam 1764-1767. Tomes III. 4.

mehrere Schriften des Cicero, die noch gegenwärtig vermißt werden, konte ſchon Petrarcha nicht finden; am meiſten bedauerte er, die Bücher de republica entbehren zu müſſen. Das Werk des Cicero de gloria, das auch nicht auf uns gekommen iſt, beſaß Petrarcha noch; er lieh es einem ſeiner Lehrer, dem Grammatiker Covenolle zu Avignon, der es aus Dürftigkeit verſetzte, und darüber gieng es verloren, weil jenes Exemplar vermuthlich das einzige war, das noch exiſtirte. Die Bücher de legibus las er ſchon eben ſo verſtümmelt, wie ſie jetzt ſind, in allen Handſchriften, die er davon kennen lernte. Nächſt dem Cicero unter den Proſaiſten und dem Virgil unter den Dichtern ſchätzte und ſtudirte Petrarcha am eifrigſten den Livius, Quintilian und Seneca. Von den Büchern des Livius über die römiſche Geſchichte konte er nur die erſte, dritte und vierte Decade auftreiben; alle ſeine Bemühungen zum mindeſten die zweyte zu entdecken, waren umſonſt. Auch von den Inſtitutionibus oratoriis des Quintilian fand er nur eine verſtümmelte Abſchrift. Vom Varro hatte er als Jüngling die libros rerum divinarum et humanarum geleſen, konte ſie aber in der Folge nicht wieder erhalten. Wie viel iſt alſo nicht die Nachwelt in Anſehung der claſſiſchen römiſchen Literatur dem Petrarcha ſchuldig geworden! Was aber ſein Studium der römiſchen Claſſiker noch am rühmlichſten auszeichnete, war, daß er es dabey nicht allein und lediglich auf Vervollkommnung der lateiniſchen Schreibart anlegte; auch dasſelbe nicht bloß zu dem Behufe empfahl; ſondern ſich ihren Geiſt, Geſchmack und ihre Philoſophie aneignete, wie ſeine lateiniſchen Werke beweiſen, die wegen ihres Inhaltes noch merkwürdiger ſind, als wegen ihrer Latinität, welche bey

weitem

weitem nicht ſo rein und ausgebildet iſt, wie man von einem ſo fleißigen Leſer des Cicero und Livius hätte erwarten ſollen. Daher wurden auch ſeine Werke die kräftigſten Beförderungsmittel der geiſtigen Cultur überhaupt, die ſeinem Zeitalter einen ganz neuen Schwung und eine beſſere Richtung gaben. Wie Petrarcha ſeine Lieblingsſchriftſteller unter den römiſchen Claſſikern beurtheilte, ſieht man am beſten aus den Briefen, die er an ſie geſchrieben hat, als ob ſie ſeine Zeitgenoſſen wären *).

Ein um die Wiederherſtellung der alten claſſiſchen Literatur überhaupt, beſonders auch der griechiſchen, verdienter Gefährte und Freund des Petrarcha, nur nicht im großen Publicum ſo angeſehen und geltend, wie er, war Johann von Certaldo oder Boccaccio, unter welchem Namen er bekant geworden iſt. Seine Familie ſtamte aus Certaldo, einem Flecken unweit Florenz her; er ſelbſt aber ſoll zu Paris im J. 1313 gebohren ſeyn. Sein Vater beſtimte ihn zur Rechtswiſſenſchaft oder zum Handel; die erſtere ſtudirte er auch wirklich; aber ſeine Liebe zur Poeſie und ſchönen Literatur war bey ihm, wie beym Petrarcha, überwiegend. Bey ſeinem Aufenthalte zu Neapel in Handelsangelegenheiten entſtand die Freundſchaft zwiſchen ihm und Petrarcha, alſo zu einer Zeit, wo der letztere ſchon im reifern männlichen Alter und ſehr berühmt geworden war. Dieſe Freundſchaft ward bald die innigſte und vertrauteſte. Beyde Männer fanden gleichen Geſchmack an Poeſie und Beredſamkeit,

*) Heeren's Geſchichte des Studiums der claſſiſchen Literatur B. I. S. 70. — S. insbeſondere *Petrarchae* epiſt. ad quosdam ex illuſtribus antiquis, quaſi ſui contemporanei forent, Ciceronem, Senecam, Livium, Varronem in den Opp. p. 704.

ſamkeit und an der claſſiſchen Literatur; beyde waren in frühern Jahren wider ihre Neigung zum Studium der Jurisprudenz angehalten worden, und haßten daſſelbe gleich herzlich; beyde vereinigten in ſich hohes Talent und geſchmackvolle Gelehrſamkeit mit Freymüthigkeit und Wahrheitsſinn; beyde huldigten endlich einer ſchwärmeriſchen Liebe, und konten alſo auch hierin mit einander ſympathiſiren. In der Folge ward Boccaccio von den Florentinern in Geſandtſchaftsgeſchäfften gebraucht, und hernach als Erklärer der comoedia divina des Dante ordentlich angeſtellt. Er ſtarb kurz nach Petrarcha im J. 1375 *).

Obgleich die Vermögensumſtände und die Verbindungen des Boccaccio ſeinen Eifer für die Literatur, hauptſächlich die claſſiſche, nicht ſo begünſtigten, wie beym Petrarcha, ſo hat er doch durch ſeine perſönliche Thätigkeit ſehr viel geleiſtet. Seine Sorgfalt im Forſchen nach Handſchriften von alten Claſſikern war eben ſo unermüdet, wie die ſeines Freundes, und was ihm an Vermögen fehlte, ſie anzukaufen und zu ſammeln, erſetzte er durch ſeinen Fleiß im eigenhändigen Abſchreiben. Noch mehr aber als Petrarcha beförderte er das Studium der griechiſchen Literatur, da er Gelegenheit gehabt hatte, ſich eine gründlichere Kentniß derſelben zu verſchaffen, als dieſer beſaß. Sein Lehrer im Griechiſchen war Leontius Pilatus, der zwar für einen Griechen aus Salonichi gehalten ſeyn wollte, aber aus Calabrien gebürtig, und ein Schüler des Barlaam war **). Boccaccio lernte das Griechiſche von ihm

drey

*) *Tiraboſchi* Storia della letteratura italiana V. p. 439 ſq.

**) *de Sade* Mem. T. III. p. 625. *Hodius* de linguae graecae inſtauratoribus p. 1 ſq. Vergl. Heeren's Geſchichte des Studiums der claſſiſchen Lit. B. I. S. 290 ff.

drey Jahre vom J. 1360 an. Er hatte ihn von Venedig mit ſich in ſein Haus genommen, ließ auf eigne Koſten eine Handſchrift des Homer und einige andere Schriftſteller aus Griechenland kommen, und las unter andern die Ilias des Homer mit ihm. Hierdurch ward die erſte lateiniſche Ueberſetzung der Ilias und auch der Odyſſee veranlaßt, die Leontius verfertigte, und von welcher Boccaccio dem Petrarcha eine Copie mittheilte. Boccaccio that noch mehr. Er bewog die Florentiner, den Leontius als öffentlichen Lehrer der griechiſchen Sprache bey ihrer Univerſität mit einem feſten Gehalte anzuſtellen, wodurch zuerſt der griechiſchen Literatur der Eingang in Italien geſichert wurde. Freylich leiſtete Leontius wegen der Wunderlichkeit ſeiner Laune und ſeines zurückſtoßenden und lächerlichen perſönlichen Benehmens nicht, was man von ihm hätte erwarten können; er gieng aus Misvergnügen von Florenz nach Conſtantinopel, und ward bey der Rückreiſe auf dem Schiffe vom Blitze erſchlagen *). Allein es war doch nun einmal eine Lehrſtelle der griechiſchen Sprache und Literatur geſtiftet, die wieder von Andern eingenommen werden konte, und das Beyſpiel fand in mehr großen Städten Italiens, wo Gymnaſien und Akademieen waren, Nachahmung. Die Samlung von Handſchriften, die Boccaccio zuſammengebracht hatte, vermachte er dem Kloſter St. Spirito zu Florenz, wo ſie in einem eigenen Zimmer verwahrt wurde, bis ſie zugleich mit dem Kloſter im XV. Jahrhunderte ver=

*) S. die Schilderung, die Petrarcha von ihm macht, Rer. Senil. III, 5. Opp. p. 775. Vgl R. Sen. VI, 1, wo Petrarcha dem Boccaccio auf eine ſehr rührende Art von dem letzten Schickſale des Leontius Nachricht giebt.

verbrante; dahingegen Petrarcha's Handſchriften wahrſcheinlich gleich nach ſeinem Tode zerſtreut wurden. Uebrigens hatte Boccaccio auch durch ſeine eigenen ſchriftſtelleriſchen Werke ſowohl auf die Vervollkomnung der italieniſchen Literatur, als auf die Verbreitung der alten claſſiſchen großen Einfluß. Am berühmteſten iſt er geworden durch ſeinen Decamerone, wie Petrarcha durch ſeine Sonnette. Unter ſeinen lateiniſchen Werken iſt das wichtigſte: de genealogia Deorum, ein Inbegriff der Mythologie, ſoweit ſeine Kentniß derſelben reichte, wobey er aber ein Werk ähnlichen Inhalts des Paulus von Perugia benutzt haben ſoll.

Boccaccio nante ſich mit Recht den erſten, der unter den Lateinern mit den griechiſchen Muſen vertrauter geworden ſey, und am meiſten dazu beygetragen habe, ſie in Italien einheimiſch zu machen. Zwar erwähnt Petrarcha in einem Briefe an Homer noch zehn Gelehrte unter ſeinen Zeitgenoſſen, fünf zu Florenz, einen zu Bologna, zwey in Verona, einen zu Mantua, und einen zu Perugia, die den Homer verſtehn und ſchätzen könten. Aber unter dieſen zehn hat er ſich ſelbſt und den Boccaccio mit begriffen, und die übrigen haben wenigſtens nichts von Belang zur Beförderung der griechiſchen Literatur in Italien gethan. Wenigſtens kent man jetzt ihre Namen nicht mehr mit hiſtoriſcher Gewißheit, da ſie Petrarcha nicht ausdrücklich genant hat *).

Ein

*) De Sade a. a. O. Boccaccio hatte im Namen des Homer einen Brief an Petrarcha geſchrieben, worin Homer ſich über die Undankbarkeit der Athener, des Virgil, der ihn nie genant habe, ob dieſer gleich ſoviel ihm verdanke, und über Vernachläſſigung bey den Lateinern beklagt,

Ein Zögling des Petrarcha, der auch nach dem Tode desſelben ſehr viel für die Wiederherſtellung der claſſiſchen Literatur gewirkt hat, war Johannes Malpighi, gebürtig aus Ravenna, daher er gewöhnlich Johannes von Ravenna heißt. Was Petrarcha als Weltmann und Schriftſteller that; das that Johann von Ravenna als öffentlicher Lehrer. Er war gebohren 1347, und kam als Jüngling in Verbindung mit dem Petrarcha, der ſich ſeiner, da er in dürftigen Umſtänden war, väterlich annahm und mit beſonderem Fleiße ſeiner Bildung unterzog. Seine Begierde, die Welt zu ſehen, ward Urſache, daß er ſich vom Petrarcha gegen den Willen und die dringendſten Ermahnungen desſelben trente. Nach einigen unangenehmen Erfahrungen aber kehrte er wieder zu dieſem zurück, und ward von ihm mit unveränderter zärtlicher Freundſchaft aufgenommen. Er ward nach dem Tode des Petrarcha öffentlicher Lehrer der Grammatik zu Padua, und im J. 1397 zu Florenz, wo er eine anſehnliche Zahl von Männern zu Schülern hatte, die ſich im folgenden Jahrhunderte als claſſiſche Gelehrte auf's rühmlichſte hervorthaten *). Er war auch der griechiſchen Literatur

beklagt, und den Petrarcha um Protection bittet. Auf dieſen iſt der erwähnte Brief des Petrarcha eine Antwort. Der Brief des Boccaccio iſt verloren. Den Brief des Petrarcha aber hat de Sade aus einem Mediceiſchen Mſpte in einer franzöſiſchen Ueberſetzung eingerückt, wo er auch die aufgezählten Gelehrten durch Conjectur zu beſtimmen ſucht.

*) *De Sade* Mem. T. III. p. 700. *Tiraboſchi* Stor. della lett. Ital. V. p. 510. Meiners über das Leben und die Verdienſte des Johann von Ravenna in den: Lebensbeſchreibungen berühmter Männer aus den Zeiten

tur kundig, und hielt Vorleſungen über die Ilias des Homer.

So wie Petrarcha und Boccaccio, ſo fien=gen auch mehrere, hauptſächlich unter den Großen Italiens, an, Bibliotheken von alten Claſſikern an=zulegen, entweder aus einem ähnlichen Bedürfniſſe des Geiſtes und Geſchmacks, oder aus Eitelkeit; und da=durch wurden nicht nur die Handſchriften der alten Claſſiker vermehrt und der allgemeinere Gebrauch der=ſelben erleichtert, ſondern manche Werke des römiſchen Alterthums wurden auch noch vom völligen Unter=gange gerettet, deren Exiſtenz etwa auf einer einzigen oder wenigen Copieen beruhte, die hier oder dort ver=borgen waren, und ohne die enthuſiaſtiſche Liebhabe=rey, womit man nach ſolchen literariſchen Schätzen forſchte, wahrſcheinlich noch lange verborgen geblie=ben, und endlich ganz verloren gegangen wären. Zu den Großen Italiens, die ſelbſt wahre Kenner und Freunde der claſſiſchen Literatur waren, gehört be=ſonders Robert, König von Neapel, der Gönner des Petrarcha, von dem dieſer ſo oft mit einer Be=wunderung ſpricht, die Ausdruck der innigſten Hoch=achtung des Geiſtes und Charakters dieſes Fürſten iſt. Robert bediente ſich des Paul von Perugia, um Handſchriften von Werken der alten Schriftſteller zu ſammeln, vornehmlich auch von griechiſchen, welche letz=tere dieſer mit Hülfe des Barlaam in Griechenland ſelbſt aufſuchen und ankaufen ließ. Beſonders ſtrebte er nach den Werken der griechiſchen Dichter und Hiſto=riker. Eine gleiche literariſche Liebhaberey hatte Gian=galeazzo, Herzog von Mayland, aus dem Hauſe

Vis=

der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften Bd. I. Hr. Meiners nimt an, daß Johann von Ravenna im J. 1352 gebohren ſey.

Visconti. Auch reiche Privatperſonen wetteiferten hierin mit den Fürſten und Großen ihrer Nation. Coluccio Salutati, Kanzler der Florentiniſchen Republik, einer der gelehrteſten Männer ſeiner Zeit, der auch von der griechiſchen Literatur Kentniß hatte, und zuverläſſig mit zu den Männern zu zählen iſt, die Petrarcha als Kenner des Griechiſchen nent, hatte eine Bibliothek von mehr als ſechshundert Bänden, was bey der hohen Koſtbarkeit der Handſchriften in jenem Zeitalter ein auſſerordentlicher literariſcher Reichthum war. Es ward ſogar eine Modeſache, die Zimmer mit aufgeſtellten Handſchriften, wie mit koſtbaren antiken Statuen oder Vaſen auszuſchmücken. Alles dieſes war directe und indirecte der Wiederaufnahme der claſſiſchen Literatur in Italien beförderlich *).

Gegen das Ende des vierzehnten Jahrhunderts trat die Periode ein, da der Sitz des griechiſchen Kayſerthums immer näher von den Türken bedrängt wurde, und mehrere gelehrte Griechen theils in Angelegenheiten ihrer Nation, theils als Flüchtlinge, nach Italien kamen, deren gute Aufnahme hierſelbſt ſie bewog, ſich hier ganz niederzulaſſen. Der erſte gebohrne Grieche, der als öffentlicher Lehrer der griechiſchen Sprache und Lite-

*) Eine Mannichfaltigkeit hierher gehöriger Thatſachen enthalten die Memoires des *de Sade*. Man ſehe unter andern T. I. p. 411. die Einladung des Petrarcha an den Auguſtiner Mönch Dionyſius, zu ihm nach Vauclüſe zu kommen, und die Schilderung, wie König Robert daſelbſt ſeinen Aufenthalt genoſſen. Hier ſind auch die Urtheile des Boccaccio über denſelben Fürſten angeführt. — Der damaligen Sucht, mit dem Beſitze von Handſchriften zu prunken, und ſie bloß zur Schau auszulegen, erwähnt Petrarcha de remed. utriusque fortunae lib. I. Dial. 43. Opp. p. 42.

Literatur ſeines Volks in Italien auftrat, war Manuel Chryſoloras. Er war zu Conſtantinopel gebohren, aus einem der alten römiſchen Geſchlechter, die unter der Regierung Conſtantin's des Großen bey der Verlegung der Reſidenz des Reichs ſich von Rom nach Byzanz begeben hatten. Im J. 1387 ward er vom Kayſer Johannes Palaeologus, († 1391) dem Sohne des jüngern Andronikus, in den Occident als Geſandter geſchickt, um Hülfe gegen die ſiegreichen Waffen der Türken unter dem Bajazeth zu erbitten. Er wandte ſich zuerſt an König Richard II. von England, und nachdem er hier nicht ganz vergeblich negociirt hatte, reiſte er nach Italien. Ueber der Geſandtſchaft brachte er drey Jahre zu, und kehrte dann nach Conſtantinopel zurück. Nicht ſowohl aus Furcht vor den Türken, als vielmehr auf den Ruf der Florentiner zu einer Lehrſtelle der griechiſchen Sprache (nach dem Zeugniſſe des Jannotius Manettus, eines Schülers des Manuel Chryſoloras, eines Florentiners von Geburt) *), kam er wieder nach Italien in dem letzten Decennium des vierzehnten Jahrhunderts, und lehrte drey Jahre zu Florenz. Durch die Cabalen des Nicolaus Nicolus, eines hämiſchen verächtlichen Menſchen, über den ſich mehrere ſpäterhin zu Florenz angeſetzte Gelehrte bitter beſchwert haben, ward ihm der Aufenthalt in Florenz verleidet. Bey der Ankunft des griechiſchen Kayſers Manuel zu Mayland reiſte er dahin, und nahm hier einen Antrag des Johann Galeazzo, Herzogs von Mayland, an, auf der von dem Vater dieſes Fürſten geſtifteten Akademie zu Ticino die griechiſche Sprache zu lehren. Nach dem Tode des Galeazzo (im J. 1402) begab er ſich nach

*) *Hodius* de inſtaur. ling. gr. p. 13.

nach Venedig, und von hier auf Einladung des Pabſtes Gregor XII. nach Rom. Im J. 1413 wurde er vom Pabſte Martin V. nebſt dem Cardinal Franz Zabarella zum Kayſer Sigismund geſchickt, um einen Ort für eine Kirchenverſammlung in Deutſchland auszuwählen. Nachdem Koſtnitz hierzu beſtimt war, reiſte er nach Conſtantinopel zurück, warb aber vom Kayſer 1415 zu dem Concilium in Koſtnitz wieder abgeſandt, wo er kurz nach dem Anfange deſſelben in eben dem Jahre ſtarb. Auch Manuel Chryſoloras iſt als Schriftſteller nicht merkwürdig *); aber deſto mehr als Lehrer; denn unter ſeinen Schülern waren Leonardus Aretinus, Franciscus Barbarus, Philelphus, Guarinus, Poggius, Leonardus Juſtinianus, Petrus Paulus Vergerius, Ambroſius Camalduenſis

*) S. über ſeine Schriften *Lambec.* Comment. de bibl. Vindob. lib. VI. p. 276. Die meiſten exiſtiren im Mſpt. in den Bibliotheken Italiens und zu Paris, und ſind unwichtig. Seine Comparatio veteris et novae Romae, die er dem Kayſer Johann Palaeologus dem ältern zuſchrieb, und die Lambecius griechiſch und lateiniſch zugleich mit dem Codinus de origine Conſtantinopolis herausgegeben hat, und ſeine Erotemata grammaticae graecae, die erſte griechiſche Grammatik, nach welcher noch Reuchlin und Erasmus von Rotterdam die griechiſche Sprache lehrten, ſind am bekanteſten. Mit dem Manuel Chryſoloras iſt ſein Enkel Johann Chryſoloras, der mit ihm nach Italien kam, und ebenfalls zu Florenz und in mehrern Städten lehrte, nicht zu verwechſeln. Dieſer kehrte nach Conſtantinopel zurück, und ſtarb um das Jahr 1425. Philelph war ſein Schwiegerſohn. Die Gattinn desſelben, eine edle Piſanerinn, gerieth nebſt ihren beyden übrigen Töchtern in türkiſche Gefangenſchaft bey der Eroberung von Conſtantinopel.

ſis u. a., die ſich im funfzehnten Jahrhunderte als claſſiſche Literatoren hervorthaten, und als Lehrer auf den berühmteſten Akademieen Italiens ihre Kentniſſe wieder verbreiteten.

Der Eifer, welchen die italieniſchen Gelehrten für die griechiſche Sprache und Literatur zeigten, und der den aus ihrem Vaterlande flüchtigen Griechen die günſtige Aufnahme verſchaffte, bewirkte, daß die leztern nach und nach immer zahlreicher nach Italien herüber kamen. Da faſt in jeder größern Stadt ein Gymnaſium oder eine Akademie war, deren Flor vor den übrigen lediglich von dem Rufe der Lehrer abhieng, ſo konte es beſonders den gelehrteren Griechen, bevor die Menge der griechiſchen Flüchtlinge zu groß wurde, nicht leicht an einem Unterkommen fehlen. Vielmehr wurde ſie auf's anſehnlichſte bezahlt und mit der größten Achtung empfangen und behandelt. Wenn ſie Urſache hatten oder zu haben glaubten, eine Lehrſtelle aufzugeben, ſo konten ſie ſicher ſeyn, gleich auf einer der benachbarten Akademieen wieder angeſezt zu werden. Die thätigſten Gönner, ſowohl der römiſchen, als insbeſondere der griechiſchen Literatur, waren aber Cosmus und Lorenz von Medices zu Florenz, theils aus perſönlicher Liebe für die Wiſſenſchaften, theils aus Intereſſe für die dortige Akademie. Lorenz war der Stifter der berühmten Mediceiſchen Bibliothek. Er ſchickte den Johann Laskaris nach Griechenland, um dort Handſchriften der beſten griechiſchen Schriftſteller aufzukaufen, der auch ſo glücklich war, mit einem anſehnlichen Vorrathe derſelben zurückzukommen, wodurch die Mediceiſche Bibliothek gleich in ihrem Entſtehen reicher an literariſchen Hülfsmitteln wurde, als irgend eine

andere

andere der Bibliotheken, die damals von Fürſten oder Privatperſonen angelegt wurden. Auſſerdem unterſtützten jene Mediceer eine beträchtliche Zahl von Gelehrten ſo liberal, daß dieſe hinlängliche Muſſe hatten, die herbeygeſchafften literariſchen Schätze zu benutzen und zur Beförderung der wiſſenſchaftlichen Cultur anzuwenden. Freilich bewirkten die politiſchen Verhältniſſe der Mediceiſchen Familie und der Häupter derſelben; die Kämpfe der republicaniſchen Faction in Florenz gegen dieſe; das den Mediceern verdächtige oder durch die Cabalen anderer ihnen verdächtig gemachte Benehmen manches griechiſchen Gelehrten bey dem Aufenthalte daſelbſt, daß die letztern nicht immer mit den Mediceern zufrieden waren, und einige derſelben, z. B. Franz Philelphus, höchſt erbittert gegen ſie Florenz verlieſſen. Aber demungeachtet kann man den Mediceern nicht die größte Liberalität in der Unterſtützung und Begünſtigung der Gelehrten und der claſſiſchen Literatur überhaupt abſprechen. Mit einem ähnlichen Enthuſiasmus, wie die Mediceer, nahmen ſich auch mehrere Päbſte, Fürſten, die Magiſtrate und vornehmern Familien in den großen Städten, der claſſiſchen Gelehrſamkeit an. Unter den Päbſten war insbeſondere Nicolaus V. der größte Beförderer derſelben. Er ſaß vom J. 1447 an auf dem päbſtlichen Stuhle, alſo gerade um die Zeit, wo Conſtantinopel nach vorherigen ſchrecklichen Verwüſtungen der benachten Länder und der Gegend umher von den Türken (1453) erobert wurde. So wie die Mediceer vorzüglich Freunde der Platoniſchen Philoſophie und der dahin gehörigen Werke des Alterthums waren, und dieſe in Umlauf zu bringen ſuchten; ſo war Pabſt Nicolaus der Ariſtoteliſchen Philoſophie am meiſten ergeben, und begünſtigte diejenigen Griechen, die

mit ihm hierin entweder wirklich einſtimmig dachten, oder durch ihre Arbeiten ſeiner Vorliebe für den Ariſtoteles ſchmeichelten.

Unter den Gelehrten, die als Wiederherſteller der claſſiſchen Literatur und dadurch mittelbar der echten griechiſchen Philoſophie im funfzehnten Jahrhunderte angeſehen werden können, ſind folgende beſonders merkwürdig: 1) Franciscus Philelphus, gebohren 1389, ein Schüler des Manuel und Johann Chryſoloras, lehrte als junger Mann die claſſiſche Literatur oder nach dem damaligen Ausdrucke, die Grammatik und Rhetorik, zu Ferrara. Nachher begab er ſich nach Conſtantinopel, kam aber im J. 1427 nach Italien zurück, und lehrte unter ſehr anſehnlichen Bedingungen zu Florenz und in mehreren großen Städten. Innere bürgerliche Unruhen in denſelben, die Fehden einiger mit den benachbarten Fürſten, auch die Peſt, trieben ihn von einem Orte zum andern, und ſein Leben war daher eine Reihe ſehr abwechſelnder Schickſale. Er ſtarb 1480. Auſſer ſeinen zahlreichen lateiniſchen poetiſchen Werken, die aber nicht gedruckt ſind, und mehreren Ueberſetzungen einzelner Bücher des Xenophon, Hippokrates, Plutarch, der dem Ariſtoteles beygelegten Rhetorica ad Alexandrum, hatte er auch de morali diſciplina libb. V. geſchrieben nach Anleitung des Ariſtoteles, die ebenfalls nicht im Drucke erſchienen ſind. Ein hohes Intereſſe für ſeine literariſche Zeitgeſchichte haben ſeine Briefe *). 2) Johannes Argyropulus,

*) Ich habe hier nur einige der Literatoren des funfzehnten Jahrhunderts genant, die dadurch das genauere Studium der philoſophiſchen Syſteme der Griechen, beſonders des Platoniſchen und Ariſtoteliſchen, veranlaßten, daß ſie die Kent-

pulus, aus Conſtantinopel, ein Günſtling des Cosmus von Medices, der ihm den Unterricht ſeines
Sohns

Kentniß der griechiſchen Sprache und Literatur in Italien überhaupt verbreiten halfen, und auch ſelbſt manche einzelne Werke des Plato und Ariſtoteles in's Lateiniſche überſetzten. Die Geſchichte der Philologie iſt in jenem Jahrhunderte auf's genaueſte mit der Geſchichte der Philoſophie verbunden. Eine bereits von Brucker gemachte Bemerkung muß ich hier wiederholen, daß die Briefſammlungen der damals lebenden Gelehrten das deutlichſte und anſchaulichſte Bild von dem Zuſtande der Gelehrſamkeit und auch der Philoſophie dieſes Zeitalters geben, und als die vornehmſten hiſtoriſchen Quellen zu betrachten ſind. Aus dieſen lernt man die perſönlichen Denkweiſen und Charaktere der Männer, ihre äuſſern Verhältniſſe und Schickſale, ihre Studien und Hülfsmittel, ihren Wirkungskreis, am beſtimteſten und vollſtändigſten kennen. Eine der lehrreichſten im hiſtoriſchen Betrachte iſt die Sammluug der Briefe des Franciscus Philelphus. Es ſey mir erlaubt, einige Thatſachen hier daraus anzumerken, aus denen ſich die äuſſere Lage der damaligen Gelehrten beurtheilen läßt. Als Philelph 1427 aus Conſtantinopel nach Venedig zurückkam mit ſeiner Frau Theodora, die damals 16 Jahre alt war, hielt er vier Mägde, einen Bedienten und einen Lohnlakayen (Epiſt. lib. I.) In Bologna ward er auf ein Jahr angeſtellt als Lehrer der Redekunſt und Moral mit einem Gehalte von 450 Ducaten, von denen er 300 aus dem öffentlichen Schatze, und 250 von dem dortigen päbſtlichen Legaten Ludovicus Allamandus erhielt. Nachher ward er nach Florenz berufen für 300 Ducaten. Er ſchildert oft die Cabalen der dortigen Gelehrten, die auch den Manuel Chryſoloras aus Florenz verdrängt hatten. In Florenz herſchten zwey Factionen, deren Häupter ſich durch Banditen verfolgten. Ueber den Cosmus Medices iſt folgende Stelle merkwürdig (Epiſt. lib. II, 10): Alterius factionis princeps dicitur *Coſmus Medices*, vir Florentinorum omnium pecunioſiſſimus. Eoque mihi

res

Sohns Peter und Enkels Lorenz im Griechiſchen übertrug, ſo wie A. auſſer dieſen auch noch Andere unter-

res videtur per mutua animorum odia irritamentaque proceſſiſſe, ut nobiliſſima haec civitas non admodum longe abeſſe poſſit in tantis procellis ac fluctibus a triſti et miſerabili naufragio. Accedit ad hanc mali ſuſpicionem, quod hi, qui livore me atque odio inſequuntur, *Coſmi* utuntur veluti patrocinio. At *Coſmus* quoque videtur amantiſſimus mei; ciusmodi tamen virum eſſe animadverto, qui et ſimulet et diſſimulet omnia. Eſtque usque adeo taciturnus, ut ne ab intimis quidem familiaribus ac domeſticis queat intelligi. At *Laurentius*, eius frater, ingenio eſt et aperto et levi, cui *Coſmus*, etſi vir eſt graviſſimus, tamen, ut audio, nequaquam audet adverſari. Ego autem neutram pendeo in partem. Aeque omnibus morem gero; illudque Ciceronis ſtudioſiſſime tueor: *non oportere peregrinum in aliena republica eſſe curioſum.* — Inzwiſchen ſcheint Philelph entweder dieſer Maxime nicht ganz treu geblieben zu ſeyn, oder ſelbſt durch ſeine Neutralität in Florenz ſich Feinde gemacht zu haben, unter denen Nicolaus Nicolus, ein damals ſchon alter Mann, eben derſelbe, der auch den Manuel Chryſoloras, Guarinus von Verona, Johann Auriſpa, und andere, aus Florenz weggetrieben hatte, der giftigſte war. Als die Faction des Cosmus ſiegte, ward Philelph meuchelmörderiſch durch einen Banditen angefallen, dem er aber glücklich genug entgieng. Er erzählt die Geſchichte umſtändlich (Epp. lib. III, 4). Nach ſeiner Meynung war Cosmus der Urheber des Streichs. Er ſchrieb von Siena aus, wohin er ſich geflüchtet hatte, an einen ſeiner Freunde (IV, 34): De *Coſmi Medicis* in me animo nihil eſt, quod minus credam. Nam quod me ſit exoſus, iam pridem expertus ſum. Iſtius in me benevolentiam *Philippus Sicarius* declarat. Itaque de reconcilianda gratia mihi poſthac verbum nullum facito, ſicis ipſe et venenis quod utatur, ego autem ingenio et calamo. Wahrſcheinlich war es politiſcher Argwohn, der den Cosmus bewog, bald den Phi-

unterrichtete. Er überſetzte die logiſchen, phyſikaliſchen und moraliſchen Schriften des A. in's lateiniſche; machte

Philelph auf die Seite zu ſchaffen, bald ihn für ſich zu gewinnen. In der That reizte Philelph in der Folge den Herzog Philipp Maria Anglus von Mayland, gegen die Faction des Cosmus zu Felde zu ziehen. Nach dem Tode des Herzogs entſtand in Mayland, wo Philelph lebte, wieder dasſelbe Verhältniß, wie in Florenz, bis die Partey des Franz Sforzia ſich durch einen nächtlichen Ueberfall der Stadt bemächtigte. Philelph hatte während der Zeit oft große Noth gelitten. Gleichwohl hatte ihm der republicaniſche Magiſtrat Ländereyen 2000 Ducaten an Werthe geſchenkt. Dieſe kamen nach Sforzia's Eroberung der Stadt an ihre alten Eigenthümer zurück, und das Aerarium war auſſerdem dem Philelph 600 Ducaten ſchuldig geblieben. Er ſöhnte ſich aber mit dem Sforzia nach und nach aus, und ſchrieb ſelbſt ein Werk: De vita et rebus geſtis Franciſci Sforziae. Die Peſt nöthigte ihn, Mayland zu verlaſſen. In Cremona ward eine ſeiner Mägde plötzlich von der Peſt ergriffen und fiel auf der Straße todt nieder. Der Pöbel jagte ihn ſofort mit den Seinigen aus der Stadt; er mußte von allem entblößt 24 Tage auf dem Lande zubringen; niemand durfte mit ihm reden oder ihm etwas verkaufen; ſeine Sachen waren in Cremona zurückgeblieben; und er litt Gefahr zu verhungern; bis er endlich weiter reiſen durfte und konte. Der Pabſt Nicolaus V. ſchenkte dem Philelph, als er ihn zu Rom beſuchte, 500 Ducaten, und ernante ihn zum Secretarius Apoſtolicus. König Alphons von Arragonien machte ihn zum eques auratus, und bekränzte ihn in ſeinem Lager (er ſtand gegen die Franzoſen im Felde) öffentlich und feyerlich mit einem Lorbeerkranze. — Das zwölfte Buch der Briefe enthält lauter Bitten des Philelph an ſeine Gönner und Freunde, griechiſche Flüchtlinge aufzunehmen oder mit Gelde zu unterſtützen. — Einen Theil ſeiner Codd. hatte Philelph in Conſtantinopel zurückgelaſſen, wo ſie meiſtens verloren giengen, und einige andere beym Leonardus Juſti-

machte ſich aber dadurch verhaßt, daß er zu ſehr auf die Lateiner herabſah, und den Cicero verachtete, der das Idol ſo vieler war, und welchen er hingegen einer gänzlichen Unkunde der griechiſchen Philoſophie beſchuldigte. Wegen der Peſt begab er ſich 1480 nach Rom, wo er als öffentlicher Lehrer der Ariſtoteliſchen Philoſophie angeſtellt wurde. Er ſtarb daſelbſt 1486. 3) Angelo Policiano, gebohren 1454 zu Montepulciano im Toscaniſchen, woher er auch ſeinen Beynamen hat, da ſein eigentlicher Geburtsname Angelo Cino war. Er ſtudirte zu Florenz die römiſche Literatur unter der Leitung des Chriſtoph Landinus, der auch der Lehrer des Lorenz von Medices war, und in der griechiſchen war er ein Schüler des Johann Argyropulus. In der Folge hielt er in Florenz ſelbſt Vorleſungen über mehrere Werke des Ariſtoteles. Inzwiſchen war er mehr Dichter, Rhetor und Kritiker, als er ſich für Philoſophie intereſſirte. Er überſetzte unter andern auch das Enchiridion des Epiktet und den Charmides des Plato. Der Tod des Lorenz von Medices 1492 war ihm äuſſerſt ſchmerzlich, und der Gram über dieſen Verluſt und die öffentlichen Unfälle, welche das franzöſiſche Heer unter Carl VIII. ſeiner Vaterſtadt zufügte, beſchleunigten ſeinen eigenen Tod. Er ſtarb im J. 1494. — 3) Hermolaus Barbarus, aus einem edlen venetianiſchen Geſchlechte, Patriarch zu Aquileja. Er lehrte ebenfalls die claſſiſche Literatur in mehrern Städten Italiens, und überſetzte und commentirte auch mehrere Werke

Juſtinianus in Venedig, der ſie, troz unzähligen Mahnbriefen, nicht wieder herausgab. Ein Exemplar von Cicero's Epiſtolae ad famil. koſtete damals zehn Ducaten (Epp. X, 25). — Auch über die Zeitgenoſſen des Philelph enthalten ſeine Briefe viel Intereſſantes.

Werke des Ariſtoteles und anderer griechiſcher Schriftſteller. Ungeachtet er in politiſchen Geſchäfften, beſonders in mehreren Geſandtſchaften, ſich große Verdienſte um ſeine Vaterſtadt erworben hatte, ſo machte ihm doch der Senat von Venedig viele Verdrüßlichkeiten wegen einer vermeynten Anmaaßung des Pabſtes Innozenz VIII, der ihn ohne Vorwiſſen der Republik zur Cardinalswürde und zum Patriarchen von Aquileja ernant hatte. 4) Demetrius Chalcondyles, ein Athener von Geburt, und Schüler des Theodor Gaza, welchen Lorenz von Medices bey der Akademie zu Florenz um das J. 1479 als Lehrer der griechiſchen Sprache nach dem Abgange des Johann Argyropylus anſtellte. Durch die Eiferſucht des Politian, der ihn an Kentniß der claſſiſchen Latinität, und auch an Geiſt, Witz und feinem Geſchmacke wirklich weit übertraf und ſich ihm deßwegen auch in der griechiſchen Literatur überlegen glaubte, daher in ſeinen Vorträgen über ihn ſpöttelte, verlor er ſeinen Beyfall bey den Studirenden, und folgte nach des Lorenz Tode einer Einladung des Franz Sforzia nach Mayland, wo er viele Jahre bis 1510 mit großem Ruhme lehrte. Vor ſeiner Anſtellung zu Florenz hatte ſich Demetrius eine Zeitlang zu Rom aufgehalten, und an lateiniſchen Ueberſetzungen griechiſcher Werke Theil genommen, die Pabſt Nicolaus V. veranſtalten ließ. Er ward vor allen übrigen gelehrten Griechen auch wegen ſeines vortrefflichen Charakters hochgeſchätzt. 5) Conſtantinus Lascaris, der Vater des Johann Laskaris, deſſen Hülfe Lorenz von Medices bey der Anlegung ſeiner Bibliothek ſich bediente. Er war aus Conſtantinopel gebürtig, und gehörte zu der Familie der Lascaris, die ehedem den kayſerlichen

Thron

Thron beſeſſen hatte. Da er nach Eroberung ſeiner Vaterſtadt nach Italien geflohen war, lehrte er anfangs zu Mayland bis zum J. 1463; hernach zu Meſſina, wo er gegen das Ende des funfzehnten Jahrhunderts ſtarb. Seine Schriften, ſo wie die des Demetrius Chalcondyles, betrafen hauptſächlich die griechiſche Grammatik. Wichtiger noch für die griechiſche Literatur in Italien war Johann Laskaris. Dieſen ſchickte Lorenz von Medices, wie ſchon oben bemerkt iſt, mit einer Geſandtſchaft an Bajazeth II. nach Conſtantinopel zum Ankaufe griechiſcher Werke. Er erhielt von dem türkiſchen Kayſer Schutz und Freyheit zu dieſem Geſchäffte, da jener ſelbſt literariſche Cultur hatte, und den Lorenz von Medices ſo ſehr ſchätzte, daß er den Meuchelmörder des Bruders deſſelben, Baudinus, der ſich durch die Flucht nach Aſien gerettet hatte, gefangen nehmen und in Ketten an Lorenz ausliefern ließ. Bey der Verjagung der Mediceer durch die Franzoſen aus Florenz 1494 ſchloß ſich Johann Laskaris an Carl VIII., König von Frankreich, an, und begleitete dieſen nach Frankreich. Er blieb auch nach dem Tode deſſelben im Gefolge des Königs Ludwigs XII., und ward von ihm als Geſandter an die italieniſchen Städte gebraucht, mit welchem Frankreich alliirt war. So lebte er in den erſten Jahren des funfzehnten Jahrhunderts als franzöſiſcher Geſandter zu Venedig, und war hier mit dem Aldus Manutius in Verbindung, der ihm mehrere ſeiner Ausgaben griechiſcher Schriftſteller dedicirt hat. Nach der Erhebung des Johann von Medices, des Sohnes des Lorenz von Medices, zum päbſtlichen Throne unter dem Namen Leo X, ward Johann Laskaris wieder nach Rom berufen, und ebenfalls in Geſandtſchafts-

ange-

angelegenheiten gebraucht. Er bewog den Pabſt, zu Rom ein griechiſches Gymnaſium zu ſtiften, wo Jünglinge aus edlen griechiſchen Familien in der griechiſchen und lateiniſchen Literatur unterrichtet würden. Dieſes Inſtitut iſt der griechiſchen Literatur höchſt wohlthätig geweſen. Da Leo X. geſtorben war, begab ſich Laskaris (1518) wieder nach Frankreich zurück, wo König Franz I. eine Bibliothek und ein ähnliches Gymnaſium von griechiſchen Jünglingen für die griechiſche Literatur, wie zu Rom war, anlegen wollte; ein Plan, deſſen Ausführung aber durch den Krieg unterbrochen wurde. In der Folge lebte Lascaris bald zu Paris, bald zu Rom in Dienſten der Päbſte. Vom Pabſte Clemens VII. ward er als Geſandter an den Kayſer Carl V. geſchickt, um ihn zum Kriege gegen die Türken zu ermahnen. Er ſtarb zu Rom unter der Regierung des Pabſtes Paulus III. an der Gicht im neunzigſten Jahre ſeines Alters im J. 1535. 6) Marcus Muſurus, aus Kreta gebürtig, war ein Schüler des Johann Laskaris, lehrte zu Padua, Venedig und hernach zu Rom. Er erwarb ſich ein vorzügliches Verdienſt durch ſeine thätige Theilnahme an den Aldiniſchen Ausgaben griechiſcher Schriftſteller. Der Kummer über die fehlgeſchlagene Hoffnung, Cardinal zu werden, bey einer großen Cardinalspromotion, welche Leo X. machte, zog ihm eine Krankheit zu, an welcher er im J. 1517 ſtarb *).

Alle

*) S. über den Johann Argyropylus: *Mazzuchelli* Scrittori Italiani T. I. h. v. *Hodius* de ill. ling. gr. reſtauratoribus p. 187 ſq. Von den Werken des Ariſtoteles überſetzte Argyropyl in's Lateiniſche das Organon, die Auſcultationes phyſicas, die Bücher de coelo, de anima und die Ethica ad Nicomachum. Er unternahm

Alle dieſe vorerwähnten Gelehrten waren eben dadurch, daß ſie das Studium der claſſiſchen Literatur überhaupt, namentlich der griechiſchen, wiederherſtellten, indi-

nahm und beſorgte dieſe Ueberſetzung auf Antrieb des Cosmus von Medices. Sie war mehr wörtlich treu, als daß ſie den Sinn richtig dargeſtellt hätte; auch war Argyropyl der lateiniſchen Sprache nicht mächtig genug. Uebrigens vollendete er dieſe Ueberſetzung lange vor der Erſcheinung der Aldiniſchen Ausgabe der Ariſtoteliſchen Werke, nicht, wie Erasmus in der Vorrede zu der Basler Ausgabe des Ariſtoteles vermuthet, erſt nach derſelben. — Vom Angelus Politianus hat Hr. Meiners eine umſtändliche Biographie geliefert in den Lebensbeſchreibungen B. II. — Vom Hermolaus Barbarus, und ſeinem Bruder Franciscus Barbarus ſ. *Mazzuchelli* T. II. P. I. p. 256. Hier iſt die Geſchichte der ganzen gelehrten Familie, zu denen jene beyden Männer gehörten, am umſtändlichſten erzählt. Hermolaus B. überſetzte die Paraphraſen des Themiſtius zu des Ariſtoteles Analyticis poſterioribus, den Phyſicis, den Büchern de anima, memoria et reminiſcentia, ſomno et vigilia, inſomniis et divinatione per ſomnium, die zuerſt zu Venedig 1480 fol. und nachher öfter gedruckt ſind. Auch überſetzte er die Rhetorik des Ariſtoteles, welche Ueberſetzung zuerſt zu Venedig 1544. 4. gedruckt iſt. Er hatte die ſämtlichen Werke des Ariſtoteles in's Lateiniſche zu überſetzen ſich vorgenommen, und dieſen Entſchluß auch großentheils ausgeführt; auſſer von der Rhetorik iſt aber von ſeinen Ueberſetzungen der übrigen Ariſtoteliſchen Bücher nichts erſchienen, und dieſe exiſtiren nur handſchriftlich. Nur ſeine Epitome librorum Ariſtotelis Ethicorum iſt zu Venedig 1544. 8. und ſein Compendium ſcientiae naturalis ex Ariſtotele ebendaſelbſt 1545. 8. herausgekommen. Franciscus Barbarus war auch Kenner der griechiſchen und römiſchen Literatur; ſeine Schriften aber beziehen ſich meiſtens auf die politiſchen Zeitumſtände. — Ueber den Demetrius Chalcondyles, Conſtantinus und Johann Laskaris, und den Marcus Muſurus aus Kreta ſ. *Hodius* a. a. O.

indirecte die Wiederherſteller des Studiums der Philoſophie des Alterthums, die doch einen der weſentlichſten Zweige jener ausmachte; nicht zu gedenken, daß ſie ſelbſt einzelne Schriften des Xenophon, Plato, Ariſtoteles u. a. überſetzten und commentirten.

Als eigentliche Erneuerer der griechiſchen philoſophiſchen Literatur im Occidente können folgende angeſehen werden. Georgius Gemiſtus, mit dem Beynamen Pletho, belebte nächſt Petrarcha zuerſt in Italien das Studium der Neuplatoniſchen und damit auch der ältern Platoniſchen Philoſophie ſelbſt, als welche von jener damals faſt gar nicht unterſchieden wurde. Er war aus Conſtantinopel gebürtig, und blühte um das Jahr 1438. Bey dem griechiſchen Kayſer Michael Palaeologus ſtand er in großem Anſehn, und wurde von ihm zu den wichtigſten Geſchäfften gebraucht. Er wohnte als Geſandter der griechiſchen Kirche nebſt dem Theodor Gaza, Beſſarion u. a. dem Concilium zu Florenz unter dem Pabſte Eugen IV. bey, und war hier auf der Seite derer, die ſich einer Vereinigung der griechiſchen Kirche mit der lateiniſchen lebhaft widerſetzten. Da er aber durch ſeine Verbannung aus dem Vaterlande gezwungen wurde, nach Italien zu flüchten, ſo ergriff er die Partey der Lateiner, und vertheidigte ſie öffentlich, was ihm den Haß und die Schmähungen mehrer griechiſchen Geiſtlichen zuzog. Sein Todesjahr iſt ungewiß. Bey dem hohen Rufe von Gelehrſamkeit, in welchem er ſtand, gaben ſeine Empfehlung der Platoniſchen Philoſophie und ſeine Schriften über dieſelbe dieſer ein großes Anſehn und faſt ein Uebergewicht bey dem gelehrten Publicum über die Ariſtoteliſche. Er ſetzte in einer beſondern Schrift den Unterſchied der Platoniſchen und Ariſto-

teliſchen Philoſophie aus einander, worin er zugleich dieſe beſtritt und jener den Vorzug ertheilte. Ein anderes Werk de legibus enthielt eine Nachahmung der Platoniſchen Republik. Dieſes wurde beſonders, auch nach ſeinem Tode, von ſeinen Gegnern und Feinden angefochten. Der Patriarch von Conſtantinopel Gennadius oder Georgius Scholarius verdamte es ſogar zum Feuer wegen der Blasphemieen und der chriſtlichen Religion zuwider laufenden Aeuſſerungen, die darin vorkommen ſollten. Uebrigens hatte Gemiſtus die Platoniſche Philoſophie ganz im Geiſte der ältern Alexandriniſchen Philoſophen aufgefaßt. Daher amalgamirte er ſie auch mit einer angeblichen Zoroaſtriſchen Lehre, und er iſt einer von denen, welche dieſe als echte Weißheit aus dem älteſten Oriente in den Occident einführten. Das Publicum nahm dieſe um ſo leichtgläubiger auf, je weniger man damals von der höhern hiſtoriſchen Kritik eine Idee hatte, und je mehr es auch an Hülfsmitteln und den nöthigen Vorkentniſſen zu derſelben gebrach. Die Erklärung des Gemiſtus von den magiſchen Orakeln des Zoroaſter enthält zwölf Fundamentalartikel der Platoniſchen Religion, und kann für ein Compendium der Alexandriniſcheu Religionsphiloſophie gelten. Von dieſer, wie von ſeinem kleinen Buche de virtutibus, werde ich noch weiter unten reden. Gemiſtus war übrigens nicht ſo ſehr Verächter des Ariſtoteles, daß er nicht auch über ihn commentirt hätte. Es exiſtiren noch von ihm Erläuterungen der Iſagoge des Porphyr und der Kategorieen und Analytik des Ariſtoteles *).

Ein

*) S. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV, p. 41. Das Buch des Gemiſtus de quatuor virtutibus iſt auch in

Ein Schüler des Gemiſtus war Beſſarion, ein eben ſo eifriger Vertheidiger des Platonismus, wie jener; nur daß er den Ariſtoteles nicht ſo ſehr herabſetzte, und dem Widerſtreite dieſes mit der kirchlichen Dogmatik, der in den Schriften des Gemiſtus ſo anſtößig geworden war, auszuweichen ſuchte. Er war aus Trapezunt gebürtig, trat in den Orden des h. Baſilius, und ward, da er ſich durch ſeine Gelehrſamkeit auszeichnete, zum Erzbiſchofe von Nicäa erhoben im Jahre 1436. Da er auch den Kirchenverſamlungen beywohnte, die auf eine Vereinigung der griechiſchen und lateiniſchen Kirche abzweckten, ſo bewährte er hier nicht nur den Lateinern ſeine Gelehrſamkeit und Beredſamkeit; ſondern er erwarb ſich auch dadurch ihren Beyfall und ihr Wohlwollen, daß er die Griechen zur Vereinigung mit den Lateinern zu bewegen ſuchte, und dieſe Vereinigung ſelbſt dem Kayſer dringend empfahl. Er gerieth indeß hierüber mit andern gelehrten Griechen in Streit, der einen Schriftenwechſel veranlaßte. Bey ſeiner Rückkunft wurde er zwar vom Kayſer zum Patriarchen von Conſtantinopel ernant, konte ſich aber in dieſer Würde wegen des Haſſes der entgegengeſetzten Partey, die ihn beſchuldigte, die griechiſche Kirche an die Lateiner verrathen zu haben, nicht behaupten. Er begab ſich abermals nach Italien, erhielt vom Pabſte Eugen IV. den Cardinalshut, und von deſſen Nachfolger Nicolaus V. ein Bißthum. Er galt ſeitdem ſehr viel am päbſtlichen Hofe, und ward unter andern vom Pabſte Pius II. als Geſandter an den römiſchen Kayſer Friedrich

ir der Canterſchen Ausgabe von des Stobäus eclog. phyſ. angehängt.

drich und an die Republik Venedig geſchickt, um dieſe zum Kriege gegen die Türken zu ermuntern. Nach der Eroberung von Conſtantinopel ertheilte ihm Pabſt Paul II. im J. 1462 die Titularwürde eines Patriarchen von Conſtantinopel wieder. Nur durch einen ſonderbaren Zufall ward ſelbſt ſeine Wahl zum römiſchen Pabſte verhindert, ob ſich gleich die meiſten Stimmen für ihn vereinigt hatten *). Bey einer Geſandtſchaft unter Pabſt Sixtus IV. an König Ludwig XI. von Frankreich verfehlte er ſeinen Zweck ſo ſehr, daß er auf der Rückreiſe zu Ravenna aus Verdruß 1471 ſtarb. Er hat durch ſeine Verhältniſſe für die Aufnahme der griechiſchen Literatur in Italien ſehr viel gethan. Die gelehrten griechiſchen Flüchtlinge wurden von ihm auf's eifrigſte unterſtützt. Theodor Gaza, Johann Argyropyl, Franziscus Philelphus, Laurentius Valla, waren ſeine Freunde, die er zu literariſchen Arbeiten aufmunterte, und denen dabey ſeine ſehr anſehnliche Bibliothek zum Gebrauche offen ſtand. Er hatte dieſelbe mit großen Koſten geſammelt und aus Conſtantinopel nach Italien

*) Die Art, wie Beſſarion die Pabſtwürde verfehlte, iſt ſeltſam genug. Da ſich die meiſten Cardinäle in der Wahl desſelben vereinigt hatten, begaben ſich einige von ihnen zu ihm, um ihm davon die Nachricht zu bringen. Aber ſie wurden vom Secretair des Beſſarion, Nicolaus Perottus, nicht vorgelaſſen, unter dem Vorwande, daß jener eben ſtudire und Niemand ſprechen könne. Die Deputation ward darüber unwillig, und dieſer Vorfall bewog das geſamte Cardinals-Collegium, die Wahl abzuändern. Sie fiel nun auf den François de la Rouères, der unter dem Namen Sixtus IV. Pabſt ward. Beſſarion, als er den Vorfall erfahren hatte, ſoll geſagt haben: O Perotte, Perotte, intempeſtiva tua ſedulitas hodie mihi tiaram, tibi galerum ademit. Cf. *Bruckeri* hiſt. crit. phil. T. IV. p. 44.

tien bringen laſſen. Kurz vor ſeinem Tode vermachte er ſie an die St. Markuskirche zu Venedig, wo ſie bis jetzt exiſtirt, und ernante den Marcus Antonius Sabellicus zum Auſſeher derſelben. In der Philoſophie ſtrebte er eben ſo danach, den Platonismus und Ariſtotelismus zu vereinigen, wie die Glaubensartikel der griechiſchen und lateiniſchen Kirche; und da es ebenfalls nicht der reine Platonismus war, dem er anhing, ſondern der ſpätere Alexandriniſche, und auch viele Ausleger des Ariſtoteles dieſen benutzt hatten, um das Syſtem desſelben dem Platoniſchen zu nähern, oder einen völligen Synkretismus beyder zu Stande zu bringen, ſo konte er um deſto eher veranlaßt werden, dasſelbe Ziel zu verfolgen. Er eiferte und ſchrieb alſo beſonders gegen die blinde Anhänglichkeit an den Plato oder Ariſtoteles, wobey der Philoſophie und dem Verdienſte des Einen oder des Andern Unrecht geſchähe und der philoſophiſchen Wahrheit überhaupt geſchadet werde. Einer der vornehmſten Widerſacher und Verkleinerer der Platoniſchen Philoſophie war damals Georg von Trapezunt. Gegen dieſen richtete Beſſarion die Schrift: adverſus calumniatorem Platonis, ohne ihn namentlich zu nennen. Sie iſt ſehr lehrreich als kurze Ueberſicht der damaligen Vorſtellungsart vom Platonismus überhaupt. Er überſetzte auch die Denkwürdigkeiten des Sokrates vom Xenophon aus dem Griechiſchen in's Lateiniſche, und auſſerdem die Metaphyſik des Ariſtoteles, und das Fragment der Metaphyſik, welches dem Theophraſt beygelegt wird. Da Georg aus Trapezunt eine Ueberſetzung der Bücher des Plato de legibus herausgegeben hatte, die Beſſarion für fehlerhaft hielt, ſo ſchrieb er ein beſonderes Correctorium in-

terpretationis librorum Platonis de legibus a Georgio Trapezuntio compoſitae, damit ja die wirklichen oder vermeynten Ueberſetzungsfehler Georg's nicht zum Misverſtande und einer ungerechten Beurtheilung des Platoniſchen Werkes Gelegenheit gäben. Aber als Ueberſetzer hätte Beſſarion oft ſelbſt ein Correctorium verdient; er hielt ſich zu ſtrenge an den Worten des griechiſchen Textes, und verfehlte darüber den Sinn im lateiniſchen Ausdrucke, da er ohnehin der lateiniſchen Sprache nicht völlig mächtig war. Bey allen dieſen Mängeln ſeiner literariſchen Arbeiten leiſtete er inzwiſchen durch dieſelben der griechiſchen Literatur, vornehmlich der Wiederherſtellung der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie, ſehr weſentliche Dienſte.

Der gelehrteſte und geiſtvollſte Vertheidiger und Verbreiter des Platonismus nach ſeinem damaligen Charakter war Marſilius Ficinus. Schon Georgius Gemiſtus Pletho hatte die Platoniſche Philoſophie zu Florenz eingeführt, und beſonders den ältern Cosmus, das Haupt der Mediceiſchen Familie, lebhaft dafür zu intereſſiren gewußt: ein Intereſſe, das auf deſſen Sohn Petrus und Enkel Lorenz durch den Unterricht des Pletho ſelbſt und ſeiner Anhänger ſich fortpflanzte. Die Liebe zur Platoniſchen Philoſophie überhaupt brachte den Cosmus auf die Idee, eine Platoniſche Akademie zu ſtiften, in welcher ſich alle Freunde und Kenner jener vereinigen, und zur weitern Aufhellung und Begründung derſelben gemeinſchaftlich wirken ſollten. Zur Realiſirung der Idee bediente er ſich vorzüglich des Ficinus, der nachher auch die oberſte Stelle in der Akademie einnahm. Dieſer war gebohren zu Florenz

renz im J. 1433. Sein Vater war Arzt des Coſmus, ſelbſt ein Gelehrter, und von dieſem auſſerordentlich geſchätzt. Ficin wurde ſchon früh zum Studium, vornehmlich der Platoniſchen Philoſophie, gebildet; er bekam durch die Unterſtützung des Coſmus alle Werke des Plato, Plotin, Proklus und anderer neuerer Platoniker und Neu-Pythagoreer; und da bey ihm Genie und Thätigkeit der Abſicht und dem Wunſche ſeines Gönners entſprachen, ſo erfüllte er die Erwartungen und Hoffnungen dieſes ſo vollkommen, wie nur irgend in ähnlichen Fällen Erwartungen erfüllt wurden. Schon als Jüngling überſetzte er die dem Orpheus beygelegten Argonautica, und die Hymnen des Orpheus, Homer und Proklus; auch ſchrieb er einen Commentar zum Lucretius; welche Arbeiten er aber in reifern Jahren verbrante. Die erſte Probe ſeines Studiums der Platoniſchen Philoſophie, die er im J. 1456 ausarbeitete, waren Inſtitutionum Platonicarum libb. IV. Er legte dieſe ſeinem vertrauten Freunde, dem Chriſtoph Landinus, und ſelbſt dem Cosmus, zur Beurtheilung vor, welche ſie als Erſtlinge ſeines Geiſtes zwar lobenswerth fanden, aber ihm doch riethen, ſie an ſich zu behalten, weil Ficin damals noch der griechiſchen Literatur nicht recht kundig war, wenigſtens die griechiſchen Platoniker noch nicht im Originale geleſen, ſondern jenes Werk nur aus den Schriften einiger lateiniſchen Platoniker zuſammengeſetzt, und auch den Platonismus darin nach ſeiner eigenen damaligen Vorſtellungsart modificirt hatte. In der That mußte er auch an dieſem Werke ſehr vieles ändern und beſſern, nachdem er die Lehren des Plato und ſeiner ältern Schüler und Commentatoren in den Quellen ſtudirt hatte. In reifern Jahren lebte und

webte Ficin ganz in Platoniſcher Philoſophie. Cosmus hatte noch das Vergnügen, ſeine Lieblingsbeſchäfftigung zwölf Jahre lang mit dem Ficin, und nunmehro unter deſſen Anleitung, theilen zu können; die Platoniſche Akademie kam zu Stande; die Mitglieder derſelben verſammelten ſich öfter auf einem Landhauſe des Cosmus, wo dieſer ſich in Tagen der Muſſe aufzuhalten pflegte; der Geburtstag des Plato ward hier jedesmal feſtlich begangen. Indeſſen ſcheint dieſe Akademie mit dem Tode des Cosmus aufgehört zu haben. Ficin zeigte ſich in ſeiner Verbindung mit den Mediceern höchſt uneigennützig; anſtatt daß ſo manche andere Gelehrte, welche von dieſen begünſtigt wurden, das Gegentheil thaten; was denn auch die vielen Cabalen und Feindſchaften unter ihnen erzeugte. Ueberhaupt leuchtet aus den Schriften des Ficin, beſonders aus ſeinen Briefen, eine ſehr edle, zuweilen an das Schwärmeriſche und Myſtiſche grenzende, moraliſche Denkart hervor. Seinen Unterhalt verdankte er theils dem Einkommen eines geiſtlichen Amtes, das er bekleidete, das aber unbeträchtlich war; theils dem Ertrage der mediciniſchen Praxis; theils auch den freywilligen Geſchenken der Mediceiſchen Familie. Es darf daher nicht befremden, daß Ficin unter den Clienten des Mediceiſchen Hauſes vielleicht in den beſchränkteſten Vermögensumſtänden war. Bey den Unfällen, welche ſpäterhin die Mediceiſche Familie betrafen, wo im J. 1478 Lorenz von Medices aus Florenz verjagt und vom Pabſte Sixtus IV. in den Bann gethan wurde, litt Ficin noch mehr; er wurde aber von Nahrungsſorgen durch ein Canonicat befreyt, welches ihm der Cardinal Johann von Medices verſchaffte. Er lehrte auch die Philoſophie öffentlich zu Florenz, und hatte hier einige

der

der berühmteſten Männer zu Zuhörern. Er ſtarb im Jahre 1499 *).

Das Verdienſt, welches ſich Ficin erwarb, und welches ihn auch noch für uns ſchäzbar macht, beruht vornehmlich auf ſeinen Ueberſetzungen der Werke des Plato und des Plotin. Der Fleiß und die Genauigkeit, womit er dieſe verfertigt hat, verdienen Bewunderung. Man thut ihm ſehr Unrecht und hat jene Ueberſetzungen gar nicht geprüft, wenn man ihn häufiger Misdeutungen der Originale beſchuldigt, und

*) Die Lebensgeſchichte des Ficinus iſt umſtändlich erörtert in Schelhorn Amoenitatt. Literar. T. I. p. 18. Die Hauptquelle ſind ſeine Briefe; beſonders was ſein Verhältniß mit dem Cosmus, den Mediceern überhaupt und andern Gelehrten betrifft. Man lernt aus denſelben auch ſeine Verbindung mit dem K. Matthias Corvinus von Ungarn, mit dem Pabſte Innocenz VIII. u. w., genauer kennen. Sehr viele dieſer Briefe ſind eigentlich philoſophiſchen Inhalts, voll trefflicher moraliſcher Gedanken. Auch enthalten ſie Erläuterungen über Gegenſtände des Platoniſchen Syſtems nach der Anſicht, welche Ficin davon hatte, zumal über den praktiſchen Theil desſelben. Die Latinität des Ficin iſt im Ganzen ſehr rein; nur iſt ſeine Schreibart zu abgebrochen und zu ſententiös; daher man auch in der Ausgabe ſeiner Werke eine eigene Sammlung ſeiner Sentenzen hat veranſtalten können. Ficin war äuſſerſt klein von Perſon, und von ſchwacher Geſundheit; was zur Frugalität ſeiner Lebensart und zu ſeiner Liebe für die Eingezogenheit, welche die Art ſeiner Studien vorausſetzte und auch nährte, ſehr viel beytrug. Cosmus, der ſonſt ein verſchloßner mißtrauiſcher und verſtellter Charakter war, ſcheint doch gegen ihn eine wahre und herzliche Freundſchaft, ſo wie gegen den Vater desſelben, gehegt zu haben. In frühern Jahren war Ficin noch ſehr der Aſtrologie ergeben. Von dieſem Aberglauben ward er durch ſeinen Freund, den Johann Picus von Mirandula, wiewohl nicht ganz, geheilt.

und dieſe aus ſeinen Neu-Platoniſchen Vorurtheilen, was die Misverſtändiſſe in Anſehung des Plato betrifft, erklären will. Ficin's Ueberſetzungen ſchmiegen ſich ſo an den Originaltext an, daß man unmittelbar aus ihnen auf den Text im Griechiſchen und die beſtimte Lebensart desſelben ſicher ſchließen kann; daher ſie auch die Stelle von Handſchriften des Originals vertreten, und den Herausgebern der Platoniſchen Dialoge zur Kritik des Textes überaus nützlich geweſen ſind. Dabey haben ſie das Eigenthümliche, was man von wenigen eben ſo wörtlichen Ueberſetzungen rühmen kann, daß ſie dennoch deutlich und ſelbſt gut lateiniſch ſind; und es dürfte immer eine ſchwere Aufgabe ſeyn, eine neue lateiniſche Ueberſetzung des Plato zu veranſtalten, die bey gleicher Treue und wörtlicher Genauigkeit deutlicher wäre, wobey denn doch immer Ficin's Vorarbeit ſehr viel erleichtern würde. Daß Ficin manche Stellen im Plato unrecht verſtanden und überſetzt habe, iſt freylich wahr; aber es war dies eine unvermeidliche Folge der Schwierigkeiten, mit denen er dabey zu kämpfen hatte, und die er doch immer noch glücklicher überwand, als mancher ſeiner ſpätern Tadler ſie überwunden haben würde. Mehr dürfte ihn noch der Vorwurf der Dunkelheit und des philoſophiſchen Myſticismus in Anſehung der Ueberſetzung des Plotin treffen. Freylich hatte er hier in dem Texte ſelbſt auch Entſchuldigung, der im höchſten Grade dunkel und verworren iſt; und das Myſtiſche war ein weſentlicher Charakterzug der Plotinſchen Philoſophie. Aber da er überhaupt die Schriften der Neu-Platoniker vorzüglich ſtudirt hatte, und mit der Vorſtellungsart derſelben innigſt vertraut war; ſo iſt es leicht einzuſehen, wie er ſich ſehr unverſtändlich und myſtiſch ausdrücken konte, während

er ſelbſt wähnte, ſich ſehr vernünftig und verſtändlich ausgedrückt zu haben. Dazu kam ſein Streben nach Kürze und Energie des Ausdrucks, das oft in Affectation ausartete, und in einem Commentare zum Plotin unrecht angebracht war. Indeſſen muß man gegenwärtig auch darauf etwas rechnen, daß wir mit dem ganzen Geiſte und der Terminologie der Neu-Platoniker, insbeſondere mit der Philoſophie des Plotin, zu wenig bekant ſind, und uns gewöhnlich zu flüchtig und oberflächlich damit beſchäfftigen, um die Ueberſetzungen und Commentare des Ficin verſtehn zu können. Seine gelehrten Zeitgenoſſen beſchwerten ſich nicht über die Dunkelheit derſelben, weil ihnen überhaupt die Neu-Platoniſche Philoſophie und Sprache geläufiger war. Sey dem aber, wie ihm wolle, ſo iſt doch bisher noch die Ficinſche Ueberſetzung und Erläuterung des Plotin das einzige Hülfsmittel, das wir zum Verſtändniſſe der Enneaden desſelben beſitzen. Auſſer dem Plotin hat Ficin auch noch mehr einzelne Schriften der ſpätern Neu-Platoniker überſetzt, und dadurch das Studium derſelben verbreitet. Von Ficin's Ueberſetzung der Werke des Plato muß man ſeinen eigenen Begriff von der Platoniſchen Philoſophie überhaupt wohl unterſcheiden, und dieſen ſo wenig nach jener, als jene nach dieſem beurtheilen. Den letztern werde ich weiter unten genauer entwickeln.

Von den Ariſtotelikern des funfzehnten Jahrhunderts ſind die berühmteſten ſchon beyläufig und in ihrem Verhältniſſe zu den Platonikern erwähnt worden. Es gehören dahin zunächſt Theodor Gaza, Georg von Trapezunt, und Georgius Scholarius Gennadius. Der erſtere war aus Theſſalonich gebürtig, floh wegen der Verwüſtungen des

Amu-

Amurath nach Italien, ward von dem Cardinal Beſſarion aufgenommen und unterſtützt, lernte die lateiniſche Sprache von dem Victorius aus Velitri, und beſchäfftigte ſich hernach mit der Erklärung und Ueberſetzung Ariſtoteliſcher Bücher. Es exiſtiren noch von ihm die Ueberſetzungen der hiſtoria animalium, der problemata, und des Theophraſtiſchen Werkes de plantis. Eine Ueberſetzung der ſämtlichen Schriften des Stagiriten verbrante er aus edler Uneigennützigkeit, um dem Johann Argyropylus nichts an ſeinem Lobe zu entziehen. Durch Vernachläſſigung ſeines Hausweſens gerieth er in Armuth, und ſtarb 1478. — Georg von Trapezunt war auf der Inſel Kreta gebohren 1396; er erhielt den Beynamen, weil ſeine väterliche Familie aus Trapezunt herſtamte. Bey Gelegenheit des Conciliums zu Florenz unter dem Pabſte Eugen IV. kam er nach Italien, und lehrte hernach zu Venedig und Rom die Rhetorik und Philoſophie. Pabſt Nicolaus V., ein eifriger Anhänger des Ariſtoteliſchen Syſtems, ernante ihn zu ſeinem Secretair. Er war es vorzüglich, der die Fehde mit den Platonikern anfieng, durch die Bitterkeit, womit er über den Plato und die Anhänger desſelben abſprach, und die ſelbſt dem Pabſte Nicolaus misfiel, und den Beſſarion anreizte, als ſein Gegner aufzutreten. Bey dem allgemeinen Haſſe, den er ſich zuzog, würde er in groſze Dürſtigkeit gerathen ſeyn, wenn ihn nicht König Alphons V. nach Neapolis berufen und für ſeinen Unterhalt geſorgt hätte. Er verlor im Alter ſein Gedächtniß gänzlich, und ſtarb zu Rom 1486. Von ſeinen Ueberſetzungen Ariſtoteliſcher Bücher kommen noch mehrere in den Ausgaben der Werke des Ariſtoteles vor. — Ein eben ſo eifriger, nur nicht ſo

bitt-

bitterer Vertheidiger der Vorzüge der Ariſtoteliſchen Philoſophie vor der Platoniſchen war Georgius Scholarius mit dem Beynamen Gennadius. Er war aus Conſtantinopel gebürtig, und nahm ebenfalls bey dem Concilium zu Florenz an den Verhandlungen wegen der Vereinigung der griechiſchen Kirche mit der lateiniſchen Antheil; war aber unter der Zahl derer, welche ſich dieſer Vereinigung widerſetzten. Bey der Eroberung Conſtantinopels durch die Türken gelang es ihm, die Gunſt des Siegers, des Sultans Mohammed, ſo zu gewinnen, daß er zum Patriarchen ernant wurde. Da er aber bey Verwaltung dieſes Amts ſich ſelbſt von denen verlaſſen ſah, die ihn am erſten hätten unterſtützen ſollen, ſo legte er das Amt nieder und gieng in ein Kloſter. Er ſtarb wahrſcheinlich im J. 1464. Als Philoſoph war er Gegner der Platoniker, insbeſondere des Pletho, deſſen Bücher von den Geſetzen zu Conſtantinopel, wie ich ſchon oben bemerkt habe, auf ſeine Veranlaſſung verbrant wurden. Er ſchrieb auch einen Commentar über Porphyrs Iſagoge, über die Kategorieen und das Buch de interpretatione des Ariſtoteles, überſetzte auch einige Bücher der Scholaſtiker, unter andern den Tractat des Gilbert von Poitiers de ſex principiis ins Griechiſche. Einige der claſſiſchen Literatoren des funfzehnten Jahrhunderts verdienen hier auch noch beſonders als die eifrigſten Widerſacher der ſcholaſtiſchen Philoſophie ausgezeichnet zu werden. Lorenz Valla ward zu Rom aus einem Patriciſchen Geſchlechte 1415 gebohren. Er ſtudirte mit Eifer die alte claſſiſche Literatur in ihren Quellen; und da er von Natur ein heller Kopf, und von einem feurigen Temperamente und energievollen Charakter war, ſo benutzte er ſeine gelehrten Einſichten,

ſichten, ſich dem ſcholaſtiſchen Unfuge zu widerſetzen, und die Unwiſſenheit, den Dünkel, und die auf keinem Rechte gegründeten Anmaaßungen der Geiſtlichkeit in ihrer ganzen Blöße darzuſtellen. Seine Schriften ſind daher zum Theile polemiſch und voll heftiger bitterer Invectiven auf die Verdorbenheit der Kirche und einzelner ihrer vornehmſten Glieder. Er gieng ſoweit in einer beſondern Schrift das Recht des Pabſtes auf den Beſitz des Kirchenſtats aus einer vorgeblichen Schenkung Conſtantin's des Großen ſtreitig zu machen, was ſicher der ſtärkſte Beweis war, den er von ſeiner Kühnheit geben konte. Für dieſen Frevel wurde er aber auch aus Rom verbant. Indeſſen fand er einen Zufluchtsort bey Alphons V., Könige von Arragonien, Neapolis und Sicilien. Da er aber auch hier die Autorität der Kirche in ihren vorvornehmſten Dogmen zu bitter anfocht, ſo gerieth er in die Inquiſition wegen Heterodoxie. Seine Erklärung, daß er in allen den Ausſprüchen der Kirche beypflichte, ſicherte ihn gegen die Erbitterung der Mönche nicht. Nur durch den Schutz des Alphons ward er vom Scheiterhaufen befreyt; nach einer Sage ſoll er aber doch in einem Jacobitenkloſter ſich der Strafe der Stäupung haben unterwerfen müſſen. Hierdurch wurde er gemäßigter; er bemühte ſich ſogar, die Gunſt des Pabſtes wieder zu gewinnen, ward auch päbſtlicher Secretär, und erhielt die Erlaubniß, öffentlich zu lehren. Er ſtarb zu Rom im J. 1465. Unter ſeinen Werken ſind mehrere noch jetzt ſchätzbare Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen in's Lateiniſche, von der Ilias, vom Herodot und Thucydides, auſſerdem auch einige Schriften philoſophiſchen Inhalts, die aber in Beziehung auf die Geſchichte der Wiſſenſchaft weiter nicht von Belange ſind. — Ein anderer eifriger

Anti-

Antiſcholaſtiker war Nicolaus aus Cuſel, einem Dorfe im Trierſchen, wo er im Anfange des funfzehnten Jahrhunderts gebohren wurde. Durch Genie, Gelehrſamkeit und Geſchmack that er ſich ſo hervor, daß er Doctor der Theologie, Biſchof von Brixen, und auch Cardinal ward. In einem Werke de docta ignorantia praeciſionis veritatis inattingibilis kämpfte er beſonders gegen die Sucht der Scholaſtiker, über jeden Gegenſtand, auch wenn er die Schranken der menſchlichen Vernunft ſchlechterdings überſteige, diſputiren zu wollen. Er ſelbſt näherte ſich in ſeiner Art zu philoſophiren der ſkeptiſchen Denkart. In einer andern Schrift de coniecturis erklärte er jede menſchliche Behauptung realen Inhalts für eine bloß wahrſcheinliche Vermuthung. Uebrigens hat er auch mehr einzelne metaphyſiſche Materien beſonders bearbeitet. In Deutſchland wurde das Anſehn der Scholaſtik noch vor Reuchlin durch den Rudolph Agricola erſchüttert. Er war gebohren in einem Dorfe Baſflon bey Gröningen in Frießland im J. 1442. Anfangs ſtudirte er zu Löwen ſcholaſtiſche Philoſophie. Da aber damals ſchon mehrere Niederländer in Italien geweſen waren und an der alten claſſiſchen Literatur größern Geſchmack gewonnen hatten, und er vermuthlich mit dieſen in Verbindung kam, ſo zog er auch das Studium des Cicero und Quintilian der ſcholaſtiſchen Rhetorik und Dialektik vor. Um ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung zu vollenden, reiſte er nach Frankreich und Italien. Sein Aufenthalt in dem letztern Lande fiel gerade in die Zeit, da die griechiſchen Flüchtlinge in großer Zahl dorthin kamen, und er konte alſo auch den Unterricht derſelben in der griechiſchen Sprache und Literatur benutzen. Er hörte insbeſondere den Theodor Gaza. Bey ſeiner Rück-

kunft nach Deutſchland lehnte er anfangs alle ihm gemachten Anträge zu beſtimten Aemtern ab, um in literariſcher Unabhängigkeit leben zu können. Er brachte eine Zeitlang am Hofe des Kayſers Maximilian I. zu, ohne doch auch hier ſich zu beſtimten Geſchäfften zu verpflichten. Endlich ward er durch den Biſchof Dalberg von Worms bewogen, im J. 1484 eine Lehrſtelle zu Heidelberg anzunehmen. Da er bey ſeinen Zuhörern noch eine zu große Anhänglichkeit an der alten ſcholaſtiſchen Art zu philoſophiren und der Terminologie derſelben fand; ſo bemühte er ſich vorzüglich durch Reden, die er an die ſtudirende Jugend, und auch an Männer aus den höhern Ständen hielt, den Geſchmack zu verbeſſern, und hierin beſteht ein Hauptverdienſt von ihm, daß er das ſcholaſtiſche Latein beym Philoſophiren verbannen half. Auſſerdem lehrte er auch die reinere Ariſtoteliſche Philoſophie, und erklärte ſie aus den Urſchriften des Stagiriten ſelbſt, deren Abſchriften damals in Deutſchland noch äuſſerſt ſelten waren. Im vierzigſten Jahre ſeines Alters lernte er noch von einem Juden, den der Biſchof Dalberg zu dem Ende in ſeinem Hauſe unterhielt, Hebräiſch, machte aber doch in dieſer Sprache in Vergleichung mit dem Reuchlin nur unbedeutende Fortſchritte. Er ſtarb im Jahre 1485. Zu ſeinen philoſophiſchen Schriften gehören insbeſondere die Bücher de dialectica inventione. — Noch mehr wirkte durch ſeine Schriften gegen die Scholaſtik, hauptſächlich in Frankreich und den Niederlanden, Johann Ludovicus Vives, gebürtig aus Valencia in Spanien. Er hatte ſich anfangs zu Paris gebildet und war in frühern Jahren ein eifriger Verfechter der Scholaſtik; aber ſein geſunder Verſtand brachte ihn bald davon zurück, da er nachher zu Löwen ſtudirte, und

mit

mit der alten claſſiſchen Literatur bekant wurde. Nachdem er auf dieſer Univerſität auch ein Lehramt erhalten, machte er es ſich zum angelegentlichſten Geſchäffte, die ſcholaſtiſche Barbarey zu beſtreiten, die abgeſchmackten Verderber der Wiſſenſchaften zu verſpotten, und in ihrer lächerlichen Unwiſſenheit und verächtlichen Anmaaſſung darzuſtellen. Er lebte zu Löwen in der vertrauteſten Freundſchaft mit dem Erasmus, der auch von ſeinem ſchriftſtelleriſchen Talente und Geſchmacke ein ſo rühmliches Urtheil gefällt hat, wie es ſeine Werke in der That verdienen. Durch einen Commentar zu den Büchern des Auguſtin de civitate Dei, der eine gelehrte und gründliche Kentniß der ältern claſſiſchen Philoſophie verräth, empfahl er ſich dem Könige Heinrich VIII. von England. Er ward von dieſem an den Hof berufen, und zum Lehrer ſeiner einzigen Tochter, der Prinzeſſin Maria, ernant. Da er aber hernach die Eheſcheidung des Königs misbilligte, ſo zog er ſich die Ungnade desſelben zu, und ward in einer Art von Gefangenſchaft gehalten. Er entkam aus derſelben nach den Niederlanden, ließ ſich zu Brügge nieder, unterhielt ſich hier ganz durch literariſche Arbeiten, und ſtarb 1537. Seine Werke ſind die lehrreichſten, die man leſen kann, wenn man die Ausartung der Philoſophie unter den Scholaſtikern, und die wiſſenſchaftlichen Urſachen derſelben kennen lernen will. Dies iſt aber auch ihre interessanteſte Seite. Er hat darin die Fehler und Gebrechen ſeines literariſchen Zeitalters mit Wahrheit und Freymüthigkeit aufgedeckt; aber übrigens zu einer beſſern Philoſophie ſelbſt nichts beygetragen. Indeſſen war es damals ſchon ſehr viel geleiſtet, wenn nur das Publicum erſt über die Verdorbenheit der Wiſſenſchaften und des ganzen Zuſtandes der Geſellſchaft, der

von dieſer abhängt, aufgeklärt wurde. Die Beſſerung ſetzt voraus, daß die Fehler erſt lebhaft erkant ſind. — Ungeachtet alles deſſen, was in Italien und Deutſchland, theils zur Wiederherſtellung der beſſern Philoſophie des Alterthums, wenn man gleich dabey anfangs oft zweckwidrig verfuhr und vom rechten Wege abirrte, theils zur Verdrängung der Scholaſtik geſchehen war; ſo behauptete ſich die letzte doch in Frankreich, namentlich in Paris, noch immer in einem faſt unbeſchränkten Anſehn. Aber nirgend hatte ſie auch ſo tiefe Wurzeln geſchlagen, und war ſo ganz in die Verfaſſung der Literatur überhaupt und des literariſchen Unterrichts verwebt, als hier. Es bedurfte gewiſſermaſſen einer gänzlichen Umſchaffung dieſer, um beſſern Kentniſſen und einer beſſern Methode des Unterrichts eben den Eingang zu bahnen, den ſie in Italien gefunden hatten, und nach und nach auch in Deutſchland zu finden anfiengen. Bey der unglücklichen Kataſtrophe des griechiſchen Kayſerthums durch die Türken kamen freylich viele Griechen auch nach Frankreich; aber meiſtens nur der unwiſſendere Theil derſelben, die von ihrer eigenen Literatur nicht viel wußten, und ihre Sprache nicht grammatiſch kanten, um ſie lehren zu können. Daher blieb vorerſt die Kentniß der griechiſchen Literatur lange auf Italien eingeſchränkt. Es iſt hieraus auch zu erklaren, warum die Verbeſſerung der Philoſophie nicht, wie in Italien, von der Einführung des Platonismus ausgieng, ſondern von einer Reinigung und Läuterung des Peripateticismus. Dieſe, ſo vielen Kampf ſie auch verurſachte, war doch noch eher gegen den Deſpotism der Scholaſtik durchzuſetzen möglich, als die Einführung der Platoniſchen Philoſophie, die als zu offenbare Gegnerinn der Scholaſtik auftrat. Wo nicht der erſte, doch

der

der vornehmſte, der ſich als Herold der reinen Ariſtoteliſchen Lehre dem Scholaſticismus in Paris entgegenſetzte, war Jacob Faber, in einem kleinen Dorfe in der Picardie von armen Eltern gebohren im J. 1440. Er ſtudirte zu Paris, machte aber zur Erweiterung ſeiner Kentniſſe große Reiſen, und hielt ſich auch einige Jahre in Italien auf, wo er eben die Ariſtoteliſche Philoſophie in ihrer urſprünglichern Geſtalt kennen lernte. Bey ſeiner Rückkunft nach Paris trug er dieſe und auch mathematiſche Diſciplinen mit auſſerordentlichem Beyfalle vor, da er die ſcholaſtiſche Terminologie vermied, und ſich in einem reinern lateiniſchen Style ausdrückte. Weil er aber auch zugleich auf die Verdorbenheit der poſitiven Theologie Aufmerkſamkeit erregte, ſo ward er bald für die Doctoren der Sorbonne und die Mönche ein Gegenſtand des Haſſes und der Verfolgung. Er gerieth in den Verdacht des Lutheranismus, und wäre wahrſcheinlich ein Opfer deſſelben geworden, wenn er nicht bey Margaretha, Königinn von Navarra, und Franz I. Schutz gefunden hätte. Er ſtarb in einem Alter von beynahe hundert Jahren 1537. Zu ſeinen Freunden gehörte auch Agrippa. Seine philoſophiſchen Schriften enthalten meiſtens Erläuterungen Ariſtoteliſcher Bücher *).

*) Die ſämtlichen Werke des Laurentius Valla ſind herausgekommen zu Baſel 1540 und 1543 Fol. Die Schrift, worin er das päbſtliche Eigenthumsrecht an dem Kirchenſtate beſtritt, hat den Titel: Contra donationis, quae Conſtantini dicitur, privilegium, ut falſo creditum eſt et ementitum, Declamatio — *Nicolai* Cuſani Opera Baſil. 1565 fol. Tomi III. — *Rudolphi Agricolae* de inventione dialectica libri III; Colon. 1527. 4. *Eiusd.* lucubrationes; Baſil. 1518. 4. — *Io. Ludov. Vives* de cauſis corruptarum artium; in den Opp. Baſil 1555. Tomi II fol. — Ueber die lateiniſchen Paraphraſen des

Jacob Faber von den Ariſtoteliſchen Büchern ſ. Ariſt. Opp. T. I p. 336. ed. Bip. Von den philoſophiſchen Vorſtellungsarten der hier erwähnten Männer werde ich unten noch mehr ſagen. Uebrigens kann man mit dieſem Abſchnitte vergleichen: *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. p. I. -- *Chriſt. Frid. Boerner* de doctis hominibus graecis literarum graecarum in Italia inſtauratoribus; Lipſ 1750 -- An introduction to the literary hiſtory of the XIV and XV century; Lond. 1798.

Vierter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie des Petrarcha.

Petrarcha hob ſich zwar als Dichter und claſſiſcher Literator über ſein Zeitalter empor; aber es gab doch mehrere unter ſeinen Zeitgenoſſen, die dieſes Verdienſt mit ihm theilten, und wenigſtens ein Recht haben, neben ihm auch als Wiederherſteller des beſſern wiſſenſchaftlichen Geſchmacks mit Hochachtung und Dankbarkeit von der Nachwelt genant zu werden. Hingegen als Philoſoph ſteht er in Vergleichung mit ſeinen Vorgängern und auch mit ſeinen nächſten Nachfolgern einzig da. Anſtatt daß bey jenen die Philoſophie auf eine weitläufige Dialektik, und eine nur an leeren Wortbegriffen und ſpitzfindigen Diſtinctionen reiche Metaphyſik in der Form, wie ſie ihr die ſpätern Scholaſtiker gegeben hatten, hinauslief; und bey dieſen alles Philoſophiren ſich bloß auf das Verſtehn

der

Werke des Plato und Ariſtoteles einſchränkte; ſtellte Petrarcha eine Philoſophie des Lebens auf, bey der er zwar dem Studium der Schriften der römiſchen Weltweiſen viel verdankte, die aber nichts deſto weniger eine originale ſchöne Frucht ſeines Geiſtes, ſeiner eigenen Erfahrung und Reflexion über Welt und Menſchen war. Die Schulphiloſophie ſeiner Zeit ſcheint Petrarcha nur ſehr oberflächlich und mehr hiſtoriſch kennen gelernt zu haben. Was er davon auffaßte, flößte ihm eine zweydeutige Bewunderung des Ariſtoteles ein *), die mehr auf einem

*) *Petrarch.* Rer. memorand. lib. I. Opp. p. 402. Ut apud Ariſtotelem minus temporis exigam, cauſa eſt mora longa, quam apud praeceptorem traxi. Accedit, quod quaecunque ferme de ipſius laudibus dici poſſunt, iam vulgo et ſcholaſticis omnibus nota ſunt; ſed quoniam illuſtria nomina recenſentem tantam viri doctrinam ſiluiſſe nefas eſt, quid aliud de ipſo dicam, quam quod Macrobius: Hic vir tantus nihil mihi videtur ignorare potuiſſe. Accepimus a Graecis, hodie etiam apud eos Platonem propter ingenii ſingularem quandam altitudinem *divinum*; Ariſtotelem vero propter ſcientiae ubertatem *daemonium* dici. Innumerabilia de hoc exſtant magnorum virorum teſtimonia, ſed res tam clara, ut teſte non egeat. Itaque non ſum multus in conquirendo, quid a ſingulis in huius gloriam conferatur. M. T. Cicero cum ſummo ingenio ſcientiaeque copia praeditum dixiſſet, de eodem loquens: Ariſtoteles, inquit, longe omnibus (Platonem ſemper excipio) praeſtans et ingenio et diligentia. Eandem ſententiam ferre videtur Auguſtinus, ubi in ipſis libris de civitate Dei poſt memoratum proxime ſupra ſermonem habitum de Platone ſic adiecit: Ariſtoteles Platonis diſcipulus, vir excellentis ingenii et eloquii, Platoni quidem impar, ſed multos facile ſuperans. At ſi commentatorem eius Averrhoim audire velimus, iuratus teſtis ubi res exigat firmabit, naturam in hoc viro feciſſe potentiae extre-

einem dunkeln Gefühle, als auf einer deutlichen Einſicht in die Lehren desſelben beruhte, mehr eine unbeſtimte Ahndung der Geiſtesgröße des Stagiriten in Beziehung auf die philoſophiſche und anderweitige wiſſenſchaftliche Erkentniß desſelben überhaupt war, als eine gründliche Ueberzeugung. Vermuthlich war er durch die ſcholaſtiſche Form und Verbrämung, mit welcher ihm die Ariſtoteliſche Philoſophie erſchien, an dem Werthe dieſer irre geworden. Nachher zeigten die ehrenvollen Urtheile darüber, die er in den Werken des Cicero, Macrobius, Auguſtin, antraf, ihm dieſelbe in einem günſtigern Lichte, und leiteten ihn auf den Schluß, daß, was ihm in der ſcholaſtiſch ariſtoteliſchen Philoſophie nicht gefalle, ſey vielleicht nur eine Folge des Misverſtandes und Misbrauches der Originalſchriften des Ariſtoteles; wiewohl er ſich doch dieſen Schluß nicht weiter aufzuklären vermochte, da er die Ariſtoteliſchen Werke nicht im Originale leſen konte. Die Platoniſche Philoſophie hingegen war der Schule, in der Petrarcha zuerſt Philoſophie ſtudirte, fremde geblieben, den Namen etwa und gewiſſe allgemeine Notizen abgerechnet. Was Petrarcha von ihr wußte, hatte er aus den erwähnten claſſiſchen Schriftſtellern geſchöpft; und da dieſe oft enthuſiaſtiſche Lobredner derſelben ſind, und ſie von der

extremum, comparantemque ſibi [illi] quempiam ridebit. *Ego utrosque audiens ſilebo, et ſi loqui cogar, dicam illud paſtorum carmen: Non noſtrum inter vos tantas componere lites.* Vergl. auch den vorhergehenden Artikel über den Plato. Die Res memorandae des Petrarcha enthalten überhaupt Anekdoten, Charakterzüge, Urtheile in Beziehung auf merkwürdige Menſchen des Alterthums und der neuern Zeit nach gewiſſen Rubriken geordnet. So komt jene Stelle über den Ariſtoteles vor unter der Rubrik: De ſtudio et doctrina.

der ſchönſten Seite darſtellen, ſo mußte er die vortheilhafteſte Meynung von ihr hegen, noch ehe er ſie genauer kante. Dieſe wurde in der Folge immer mehr beſtärkt, nachdem Petrarcha einige Dialogen des Plato ſelbſt geleſen, und von Barlaam nähern Unterricht über das Platoniſche Syſtem überhaupt empfangen hatte. Je mehr dieſes nun mit ſeiner eigenen Denkart zuſammenſtimte, deſto leichter wurde er bewogen, es dem Ariſtoteliſchen vorzuziehn. Durch die Lebhaftigkeit, mit welcher er die Platoniſche Philoſophie anpries, veranlaßte er zuerſt, daß eine allgemeine Aufmerkſamkeit auf ſie rege wurde, und daß die feinſten und gebildeteſten Köpfe Italiens, unter andern die Mediceer, ſie zu ihrem Lieblingsſtudium machten, und dadurch ganz für ſie gewonnen wurden. Inzwiſchen waren doch Petrarcha's Kentniſſe auch vom Platonismus fragmentariſch, und umfaßten bloß einzelne Philoſopheme, nicht das Ganze in ſeinem Zuſammenhange. Er hatte alſo ebenfalls mehr eine Ahndung von der Vortrefflichkeit und Erhabenheit der Platoniſchen Lehre, als einen deutlichen und vollſtändigen Begriff derſelben. So iſt es begreiflich, wie Petrarcha weder Scholaſtiker wurde; davor bewahrte ihn der Genius des claſſiſchen Latium's, den er ſich zum Führer gewählt hatte; noch auch das eigentliche Ariſtoteliſche oder Platoniſche Syſtem zu dem ſeinigen machte, was bald hernach alle thaten, die ſich für Philoſophie intereſſirten; denn keines von dieſen beyden hatte er Gelegenheit zu ſtudiren. Die philoſophiſchen Raiſonnements, die in den Werken des Cicero, Seneca und Auguſtin enthalten ſind, waren der erſte Stoff, an dem ſich ſeine reflectirende Vernunft übte, und welchen ſie größtentheils ſich aneignete. Zugleich aber hieng er ſelbſtſtändig der Betrachtung

über Welt und Menſchen nach; es gebrach ihm nicht an einer eigenen reichhaltigen Erfahrung, da er in ſo mannichfaltigen Verhältniſſen mit den ausgezeichnetſten Perſonen aus den höhern und niedern Volksclaſſen gelebt hatte; überdem hatte ſeine Leidenſchaft für die Laura ihm die Einſamkeit werth gemacht, dieſe Mutter ſtiller Forſchung, die den Menſchen ſo leicht gewöhnt, an ſich ſelbſt zu denken, einen ernſten Blick auf ſeine Beſtimmung zu richten, und ihm dadurch dem Heiligthume des Wahren und Guten näher führt; die alſo auch unſern Petrarcha, wenn er ſich nach Vauclüſe zurückzog, um dem Getümmel der großen Welt zu entweichen, oder ſeine Leidenſchaft zu vergeſſen, zum originalen Lehrer der Weisheit des Lebens erziehen half.

Unter den lateiniſchen Werken des Petrarcha iſt im philoſophiſchen Betrachte unſtreitig das wichtigſte, was in den Ausgaben derſelben an der Spitze ſteht: De remediis utriusque fortunae libri duo. Es iſt in der dialogiſchen Form abgefaßt, die freylich ſchon ungleich mehr Geſchmack und Kunſt verräth, als in einigen Schriften der ältern Scholaſtiker, welche auch in die dialogiſche Form eingekleidet ſind; aber doch im Ganzen noch eine Einförmigkeit und Steifhat hat, welche ermüdend wird. Die eine Perſon des Dialogs ſtellt den Satz auf, über welchen Petrarcha philoſophiren will, und wiederholt dieſen öfter mit denſelben Worten, hernach mit dieſen und jenen Veränderungen, um der andern Perſon, in deren Namen Petrarcha ſelbſt redet, Gelegenheit zu geben, ihre Ideen nach und nach zu entwickeln und vorzubringen. Indeſſen hat doch Petrarcha nicht ſelten dieſer Manier des Dialogs den Charakter des Natürlichen mitzutheilen gewußt; auch macht der

Reichthum an Gedanken, die ſententiöſe Kürze des Ausdrucks, in der er vorzüglich den Seneca ſich zum Muſter genommen zu haben ſcheint, und die Abwechſelung in den Materien, daß man das Einförmige der Manier zuweilen vergißt; zumal wenn man die Dialoge nicht anhaltend hinter einander fortlieſet. Die redend eingeführten Perſonen ſind im erſten Buche die perſonificirten Begriffe der Freude und Hoffnung im Glücke, und im zweyten Buche des Schmerzes und der Furcht im Unglücke, die ihre Sache gegen die Vernunft vertheidigen, und von dieſer, wie billig, zurechtgewieſen werden. Eine Probe von der dialogiſchen Manier des Petrarcha mag der erſte Dialog über die Hoffnung eines längern Lebens in der Blüthe der Jahre ſeyn *):

„Freude und Hoffnung. Ich bin in der Blü„the der Jahre, habe noch lange zu leben. Vernunft: „Siehe da die erſte eitle Hoffnung der Sterblichen, „die viel tauſend Menſchen betrogen hat! F. u. H. „Ich bin in der Blüthe der Jahre. V. Eine leere „und kurze Freude iſt dieſe Blüthe; indem wir ſpre„chen, vertrocknet ſie. F. u. H. Mein Leben iſt unver„ſehrt. V. Wer kann etwas unverſehrt nennen, bey dem „ſchon viel abgeht, und der geringe Reſt ſo ungewiß „iſt? F. u. H. Aber die Lebenszeit hat doch ein ge„wiſſes Geſetz. V. Wer hat dies Geſetz gegeben? „Oder welche iſt die geſetzmäßige Zeit des Lebens? In „der That ein höchſt unbilliges Geſetz, das nicht für „Alle daſſelbe, vielmehr ſo verſchieden iſt, daß nichts „ungewiſſeres im menſchlichen Leben ſeyn kann, als das „Maaß dieſes Lebens ſelbſt. F. u. H. Es giebt „aber

*) *Petrarch.* de remed. utriusque fort. lib. I. dial. I. Opp. p. I.

„aber doch ein gewiſſes Maaß und Ziel des Lebens, „das weiſe Männer beſtimt haben. V. Dem Leben „ein Ziel ſetzen kann nicht derjenige, welcher es em„pfängt, ſondern der, welcher es giebt, Gott. Ich „verſtehe euch aber wohl, ihr denkt ſiebzig, oder, wenn „die Natur kraftvoller iſt, achtzig Jahre, und hier „ſetzt ihr das Ziel, wo Mühe und Schmerz auf den „Menſchen warten. Wollte man auch die Hoffnung „noch weiter hinausrücken, wie jener, der ſagte: Die „Zahl der Tage des Menſchen beträgt auf's höchſte „hundert Jahre; ſo ſeht ihr doch, wie Wenige ſo weit „kommen, und wenn auch allen zu Theile würde, was „wenigen wird, wie kurz iſt auch dieſe Zeit? F. u. H. „O die Zeit iſt wahrlich lang. Das Leben der „Jünglinge iſt ſicherer, und vom Alter und vom Tode „entfernter. V. Da irrſt du dich. Der Menſch iſt „zwar nie ſicher; aber die Zeit des Lebens iſt noch ge„fahrvoller, wo die zu große Sicherheit unvorſichtig „macht. Kein Ding iſt dem andern näher, als der „Tod dem Leben; wenn ſie am weiteſten von einander „entfernt ſcheinen, berühren ſie ſich; dieſes verfliegt „immer, jener ſteht immer drohender bevor; wohin „ihr fliehen mögt, er iſt immer vor euch und ſchwebt „über eurem Haupte. F. u. H. Jetzt wenigſtens iſt die „Jugend gegenwärtig und das Alter abweſend. V. „Nichts iſt flüchtiger, als die Jugend; nichts be„ſchleicht uns mehr, als das Alter; jene beſteht nicht, „und entſchwindet, indem ſie uns ſchmeichelt; dieſes „rückt im Finſtern und ſchweigend allmälig heran, er„greift uns, ehe wir ſeiner gewahr werden, und iſt „vor der Thür, wenn wir es noch weit entfernt wäh„nen. F. u. H. Ich bin noch im Alter zunehmender „Kraft. V. Da trauſt du dem trieglichſten Dinge; „dieſes Zunehmen iſt ein Abnehmen; dies kurze Leben,

„dieſe

„dieſe flüchtige Zeit; ſie ſchwindet heimlich, ohne Ge=
„räuſch ihres Fußtritts, unter Schlaf und Scherzen
„dahin. Und o daß man dieſe Schnelligkeit der Zeit,
„dieſe Kürze des Lebens ſo im Anfange, wie am Ende,
„erkente; jetzt, wo wir das Leben beginnen, ſcheint
„es eine unendliche Dauer; wenn wir es verlaſſen,
„verliert es ſich in ein Nichts, und was Jahrhunderte
„ſchienen, ſind kaum eben ſo viel Augenblicke; ſo mer=
„ken wir erſt dann den Betrug, wenn wir ihm nicht
„mehr ausweichen können. Daher komt's, daß man
„ſo oft der Jugend vergeblich rathet; ſie iſt ungläu=
„big und unerfahren, verachtet fremde Einſicht, und
„hat ſelbſt keine. Daher deckt die jugendlichen
„Irrthümer, die, ſo unzählig und unermeßlich ſie ſind,
„doch denen ſelbſt, welchen ſie angehören, verborgen und
„unbekant bleiben, nichts beſſer auf, als das Alter;
„es zeigt jene denen im hellen Lichte, welche die Augen
„vor ihnen verſchloſſen; und ihr merkt nicht eher, was
„ihr hättet ſeyn ſollen, als bis ihr geworden ſeyd,
„was ihr habt ſeyn wollen, und nun nichts anders
„mehr werden könnet. Würde dies ein Jüngling zur
„rechten Zeit entweder durch ſich ſelbſt einſehen, oder
„einem Lehrer glauben, er würde mir ein trefflicher
„und glücklicher Jüngling unter tauſenden erſcheinen;
„die Bahn ſeines Lebens würde ſich nicht durch ſo viele
„Krümmungen und Irrungen winden, da die Tugend
„den einzigen ſichern und geraden Weg führt. F. u. H.
„Meine Lebenskraft iſt noch ungeſchwächt. V. Wie
„kann das ungeſchwächt ſeyn, woran von dem Anbe=
„ginn ſeiner Exiſtenz beſtändig gezehrt, und was mit
„jedem kleinſten Theilchen in dem Augenblicke, da es uns
„gegeben, uns auch wieder entriſſen wird. Durch un=
„aufhörliche Bewegung reißt der Himmel die Momente
„und Stunden, und die Stunden reißen den Tag fort;
„ein

„ein Tag verdrängt den andern, und dieſer wieder den „andern, und niemals iſt Ruhe. So gehen Monate „und Jahre hin; ſo läuft und eilt, und wie Cicero „ſagt, fliegt das Leben fort. Wie Reiſenden im Schif„fe, die oft nicht empfinden, daß ſie fortbewegt wer„den, iſt, ohne daß wir daran denken, das Ende da. „F. u. H. Der Anfang des Lebens iſt weit vom Ende „entfernt. V. Im Zeitraume des kurzen Lebens iſt „nichts weit entfernt. F. u. H. Aber kein Theil iſt „doch weiter vom Ende entfernt, als der Anfang. „V. Allerdings; aber dieß könte man hier nur mit „Recht ſagen, wenn alle einen gleichen Zeitraum durch„lebten; jetzt giebt es mehr Wege zum Tode, und „oft wird das frühſte Lebensalter der Raub desſelben, „ſo daß gemeiniglich derjenige dem Ende näher iſt, „welcher davon entfernter zu ſeyn ſchien. F. u. H. „Das Alter der Jugend iſt doch gewiß das blühendſte. „V. Nur iſt, ſeitdem wir angefangen haben mit ein„ander zu reden, ſchon irgend eine Veränderung vor„gegangen, obgleich Wenige darauf achten; mit jeder „Aeuſſerung von ein paar Sylben iſt etwas vom Le„ben verloren, etwas dieſer hinfälligen Blüthe des „Lebens entzogen. Was hat aber, ich bitte, dieſer „gewandte und reizende Jüngling vor jenem unanſehn„lichen und runzlichten Greiſe voraus, als dieſe kurze „hinfällige unaufhörlich ſich entblätternde Blüthe des „Lebens, von der wir ſprechen? Was an dieſer ſo „Süßes und Angenehmes ſey, ſehe ich nicht ein, da „er weiß, er werde geſchwinder, als ſich's ſagen läßt, „werden, was jener iſt, oder wenn er es nicht weiß, „ein Thor iſt. Sollte von zwey Verbrechern, die „zugleich zur Todesſtrafe verdamt ſind, der wohl für „glücklicher gehalten werden können, der zuletzt ſeinen „Hals dem Beile darreichen muß? Mir ſcheint viel-

„mehr

„mehr dieſer durch den Aufſchub noch elender zu ſeyn. „Gleichwohl ſind Dieſe und Jene nicht einmal in dem„ſelben Verhältniſſe. Bey dem Verbrecher kann ein „Umſtand dazwiſchen kommen, wodurch er der Strafe „ſeines Genoſſen entgeht, und das Leben behält; den „Jüngling kann allein der Tod vom Greiſesalter be„freyen. Ueberhaupt in einem kurzen Zeitraume kann „keine große Glückſeligkeit ſtatt haben, und erhabe„nen Seelen iſt nichts wünſchenswerth, was von kur„zer Dauer iſt. Erwacht ihr Eingeſchläferten; es iſt „Zeit; und öffnet eure ſchlaftrunkenen Augen; gewöh„net euch endlich, an das Ewige zu denken, es zu „wünſchen und zu lieben, zugleich aber das Vergäng„liche zu verachten. Lernet euch freywillig von Din„gen trennen, die nicht lange bey euch bleiben können; „ſie im Geiſte zu verlaſſen, ehe ihr von ihnen verlaſſen „werdet. F. u. H. Unſer Lebensalter iſt beſtändig „und blühend. V. Lügner ſind es, die irgend ein „Lebensalter beſtändig nennen; nichts iſt wandelbarer „als die Zeit, und die Zeit iſt das Vehikel aller Alter „des Lebens. Das eurige, meynt ihr, ſey beſtändig? „O Eitelkeit! Nichts iſt beſtändig. Gerade jetzt „werdet ihr am meiſten umgewandelt."

So wie dieſe Probe die dialogiſche Manier charakteriſirt, welche Petrarcha in dem Werke de remediis utriusque fortunae, und auch in denen de vera ſapientia, de contemtu mundi, befolgt hat, ſo giebt ſie zugleich ſchon eine Idee von dem Inhalte jenes Werkes. Petrarcha ſucht in dem erſten Buche desſelben diejenigen Eigenheiten der menſchlichen Natur und diejenigen menſchlichen Verhältniſſe auf, auf welche ſich eine wirkliche oder vermeynte Glückſeligkeit des Menſchen ſtützen mag; und ſchwerlich iſt er irgend etwas dahin Gehöriges von Bedeutung übergangen.

Jugend,

Jugend, Schönheit, Geſundheit, Kräfte des Körpers, Talente des Geiſtes, wiſſenſchaftliche Kenntniſſe und Kunſtfertigkeiten, Tugenden, Religion, Freyheit, Nationalruhm, Adel des Geſchlechts, Reichthum, Wohlleben, Eleganz in der Kleidung, Muſſe und Ruhe, angenehme Genüſſe der Sinne, Spiele, Schauſpiele, ſchöne Pferde, Bediente, prächtige Häuſer, koſtbares Geräthe, Perlen und Edelſteine, Gemmen, Gemählde, Statuen, corinthiſche Geſäße, Bücher, ſchriftſtelleriſcher Ruhm, gelehrte, bürgerliche und militäriſche Würden und Titel, Gunſt der Könige und Großen, Ueberfluß an Freunden, gefundene Schätze, ausſtehende Capitalien, fruchtbare Aecker, Gärten, Heerden, vornehme, ſchöne, fruchtbare, beredte Gattinnen, reiche Mitgift, beglückte Liebe, Hochzeit, geſunde, ſchöne, tugendhafte Kinder und Verwandte, Verſorgung der Kinder, vortreffliche Lehrer, ausgezeichnete Schüler, geliebte Eltern und Geſchwiſter, ein guter Regent oder eine gute Herrſchaft, geſundes Klima, heiteres Wetter, glückliche Schiffahrt, Ankunft im Hafen, Befreyung aus dem Gefängniſſe, Zufriedenheit, Macht, Ehre, Verdienſt um andere, Liebe des Volks, gewonnene Oberherrſchaft, Beſitz eines Königreichs, eines ausgerüſteten Heeres, einer Flotte, Rache gegen die Feinde, Sieg, Tod der Feinde, Frieden, Pabſtwürde, gute Ausſicht in die Zukunft, Hoffnung einer Erbſchaft, Alchemie, Verheißungen der Wahrſager, angenehme Gerüchte, frohe Erwartungen, Hoffnung des Nachruhms, der Seelenruhe, des ewigen Lebens; das ſind die wirklichen oder eingebildeten Gründe und Urſachen der menſchlichen Glückſeligkeit, die Petrarcha hier der Unterſuchung der Vernunft unterwirft. Faſt bey jedem Gegenſtande bemüht er ſich, den leeren Schein, die

Trieg=

Trieglichkeit und Ungewißheit, die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit, oder auch die Verderblichkeit desſelben hervorzuheben, und ſo Alles, was Hoffnung, Freude und Glückſeligkeit unter den Menſchen heißt, auf einen eitlen Traum zurückzuführen, vor deſſen Täuſchungen ſich der Weiſe ſorgfältig zu verwahren ſuchen müſſe. Das Ganze iſt ein düſteres Gemählde, und hinterläßt einen unangenehmen Eindruck. Man bemerkt hier freylich die vertrauteſte Bekantſchaft mit der menſchlichen Natur und dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, mit der Schwäche und Verdorbenheit jener, und mit der Unbeſtändigkeit dieſes; und in dieſer Beziehung giebt Petrarcha viele vortreffliche Rathſchläge, viele lehrreiche oft ſehr kräftige und eindringliche Warnungen gegen den Leichtſinn und Uebermuth, der ſich auf ſchwankende und hinfällige Gründe oft nur zu ſehr verläßt, Dingen einen Werth beylegt, welchen das Urtheil der ruhigen beſonnenen Vernunft ihnen nicht zugeſtehen kann, der darüber die wahre menſchliche Beſtimmung verſäumt und verfehlt, und indem er in ſeinem Irrwahne nach einem Phantome von Glückſeligkeit haſcht, die wahre Glückſeligkeit ſowohl für dieſes Leben als für die Zukunft jenſeit des Grabes verſcherzt. Aber man bemerkt auch in der ganzen Art, wie Petrarcha die Güter, Hoffnungen und Freuden des Lebens beurtheilt, ſeine eigene trübe Laune zu ſehr, die ihn das menſchliche Loos nur von Seiten der Thorheit und des Elendes erblicken ließ, und jene zu tief herabwürdigte, weil ſie für ihn ſelbſt das nicht geweſen waren, was ſie doch für tauſend Andere ſind. In der Beziehung iſt die Lebensphiloſophie des Petrarcha, ſo weit ſie glückliche Menſchen angeht, oder ſolche, die ſich glücklich wähnen, nicht ganz zu billigen. Wer ſie ſtrenge befolgte, würde

für jeden Genuß des Lebens, der ſich ihm darbietet, unempfänglich, und für Welt und Menſchen unbrauchbar werden. Eben die Ereigniſſe in der Lebensgeſchichte Petrarcha's, die ihm ſeine Abneigung gegen das Getümmel der großen Welt, ſeine Liebe zur Zurückgezogenheit, ſeine Gleichgültigkeit gegen die Reize des geſellſchaftlichen Lebens einflößten, unter denen ſeine unglückliche Liebe zur Laura eines der vornehmſten und entſcheidendſten war, erzeugten auch in ihm jene auſtere Weisheit des Lebens, die nur als Antidoton gegen Leichtſinn und Uebermuth im Glücke dienen kann; die aber im Ganzen genommen, wenn ſie praktiſch angewandt werden, und nicht zu dem entgegengeſetzten Extreme, dem trübſeligſten Mißmuthe, ſtimmen ſollte, mancher Ausnahmen und Einſchränkungen bedürfen würde.

Das zweyte Buch des Werks de remediis utriusque fortunae enthält das Gegenſtück zu dem erſten. Petrarcha unterſucht hier diejenigen Eigenſchaften der menſchlichen Natur und diejenigen menſchlichen Verhältniſſe, die man als Gründe und Urſachen der Furcht, der Betrübniß und der Unglückſeligkeit überhaupt zu betrachten pflegt. Durch eine vernünftige Würdigung derſelben bemüht er ſich, ſeine Leſer vor Mißmuth, Troſtloſigkeit und Verzweifelung zu verwahren, und ſie insbeſondere die gute und heilſame Seite, und den weiſen Gebrauch deſſen zu lehren, was ihnen ein Uebel zu ſeyn ſcheint. Die Gegenſtände, worüber als wirkliche oder vermeynte Quellen der Unglückſeligkeit er hier philoſophirt, ſind: Schwachheit, Ungeſundheit, unberühmter Geburtsort, geringe Herkunft, verachtete oder mit der öffentlichen Schande beladene Eltern, Knechtſchaft, Armuth, erlittener Unfall, ſchlechte Nahrung, Mangel, die Laſt einer zahlreichen Familie, Verluſt an Gelde, geleiſtete Bürgſchaft für

einen Betrieger, Verluſt der Zeit, Unglück im Spiele, Verluſt einer Braut, einer Gattinn, eine ſchlimme, oder entführte, oder unkeuſche, oder unfruchtbare Gattinn, eine lüderliche Tochter, Schande wegen fremden Verbrechens, Infamie, Schaam Menſchen gelobt zu haben, die es nicht verdienten, Untreue und Undankbarkeit von Freunden, ſchlechtes Geſinde, entlaufene Knechte, beſchwerliche Nachbaren, Feinde, Unvermögen zur Rache, Haß des Volks, Neid Anderer, Verachtung von Andern, ſpäte Erfüllung deſſen, was uns verſprochen iſt, abgeſchlagene Bitten, ungerechte Herrſchaft, ungelehrte Lehrer, ungelehrige und hochmüthige Schüler, eine Stiefmutter, Härte des Vaters, Unbiegſamkeit des Sohns, Zwiſt mit dem Bruder, Verluſt des Vaters, der Mutter, des Sohns, Unglücksfall mit einem Kinde, Entdeckung, daß ein fremdes Kind ſtatt des eignen untergeſchoben ſey, Verluſt eines Bruders, Tod eines Freundes, Abweſenheit der Freunde, Schiffbruch, Feuersbrunſt, mühſame Geſchäffte und Arbeiten, ſchwere Reiſe, Unfruchtbarkeit der Aecker, böſe und übermüthige Pächter, erlittener Diebſtahl, Raub, Betrug, enge Wohnung, Gefängniß, Folter, ungerechtes Urtheil, Verbannung, Bedrängung des Vaterlandes, Unterjochung und Zerſtörung desſelben, Furcht im Kriege zu verlieren, thörichte und unbeſonnene Collegen, ein unbeſonnener und übereilter Heerführer, eine verlorne Schlacht, Bürgerkrieg, Unruhe des Gemüths, Zuſtand des Zweifels, empfangene Wunden, ein König ohne Erben, Verluſt eines Reichs, Verrätherey, Verluſt der Oberherrſchaft, Verluſt von Feſtungen, hohes Alter, Podagra, Kräße, Schlafloſigkeit, ängſtliche Träume, Beſchwerlichkeit eines berühmten Namens, Kummer über die Schlechtigkeit von Menſchen, Ueberdruß am

Getümmel, Erdbeben, Peſt, Traurigkeit und Elend, Zahnſchmerz, Beinſchmerz, Blindheit, Taubheit, Lebensüberdruß, Unbehülflichkeit des Körpers, Schwerfälligkeit des Verſtandes, ſchwaches Gedächtniß, Mangel an Beredſamkeit, Verluſt der Zunge und Sprache, Mangel an Tugend, Geiz, Neid gegen Andere, Zorn, Hang zu Leckereyen, Schläfrigkeit des Geiſtes, Schwelgerey, Hochmuth, Seitenſtechen, Schmerz und Schlaffheit im ganzen Körper, Wuth, empfangenes Gift, Furcht vor dem Tode, Neigung zum Selbſtmorde, Tod, Tod vor der Zeit, ſchmerzlicher, ſchimpflicher, plötzlicher Tod, Krankheit und Tod auſſerhalb dem Vaterlande, Tod in Sünden, Unruhe des Sterbenden, wie es nach ſeinem Tode mit ſeinen Vermögen und Kindern werden dürfte, was die Gattinn thun möchte, wie es dem Vaterlande ergehen, was für ein Urtheil man über ihn fällen werde; Tod ohne Kinder, Unruhe des Sterbenden, unbegraben zu bleiben. — Welch' eine anſehnliche Liſte von wirklichen und ſcheinbaren die Menſchheit belagernden Uebeln, die Petrarcha hier prüft! Und doch dürfte ihr noch ſehr viel an Vollſtändigkeit fehlen. Aber unſtreitig iſt dieſe Prüfung der Uebel die beſte Hälfte des ganzen Werks; denn hier war Petrarcha, gleich dem Seneca, ſeinem Vorgänger und Vorbilde, eigentlich in ſeiner Sphäre. Findet man den Philoſophen zu finſter und mürriſch, indem er uns alle Güter, Freuden und Hoffnungen des Lebens verkümmern und zum Nichts herabſetzen will; ſo fühlt man ſich hier durch ihn ermuntert und zu einer edlern heroiſchen Geſinnung erhoben, indem er uns manche eingebildete Leiden in ihrer wahren Nichtigkeit darſtellt, von andern uns ſelbſt als die Urheber kennen lehrt, und im unverſchuldeten wirklichen Elende Mittel entdecken

läßt,

läßt, unſerm höhern Ziele deſto näher zu kommen. Es verräth ſich auch hier zuweilen, daß Petrarcha nach ſeiner Individualität, nach ſeiner Gemüthsſtimmung und Laune, Andere zu einſeitig beurtheilte, und deßwegen auch der gemeinſamen menſchlichen Natur ein Benehmen im Leiden zumuthete, das über ihre Kräfte hinausgeht. Eben ſo gebricht es auch nicht an Paradoxieen, die ſich aus Petrarcha's perſönlicher Denkart, ſo wie ſie durch ſeine Erfahrungen und Verhältniſſe modificirt war, recht gut erklären, aber an und für ſich doch mit einer allſeitigern Erfahrung und minder parteyiſchen Beurtheilung nicht vereinbaren laſſen. Dahin gehört unter andern ſeine Aeuſſerung von Miſogynie, und die öfter wiederholte entſcheidende Abmahnung vom Eheſtande. Weder eine vornehme, noch eine ſchöne, noch eine gebildete Gattinn thut ihm Genüge; er wird leidenſchaftlich bitter, wenn er über dieſe geprieſenen Vorzüge der Weiber ſpricht; und es giebt ſchwerlich in den Werken desſelben Schriftſtellers einen ſchneidendern Contraſt, als zwiſchen den Poeſieen Petrarcha's von der Laura, und ſeinen proſaiſchen Urtheilen über Weiber und Ehe *). Man kann denken,

*) *Petrarch. de remed. utr. fort.* lib. I. Opp. p. 59 ſq. Dial. LXV. *De coniugii claritate.* GAUDIUM: Uxorem duxi nobilem. RATIO: Mallem tibi non tantum picas ac pſitacos, ſed bubones ſtrigesque domi eſſe; illi canerent, iſta iurgabitur; illi aliquid nuntiarent, haec peraget; illos excludere liceret, hanc non licet. Specioſa vinctus es catena, unde te ſola mors liberet -- LXVI. *De uxore formoſa.* GAUD. Uxorem habeo formoſam. R. Venenum dulce, compedes aureas, ſplendidam ſervitutem. GAUD. Forma delector uxoris. RAT. Vana brevisque delectatio; nil forma fugacius et praeſertim foeminina; qui uxorem propter formam diligit, cito illam oderit. — Dial. LXVII. *De uxore foecunda et facun-*

denken, wie leicht es ihm wird, Troſtgründe wegen des Verluſtes einer Gattinn durch den Tod anzugeben, wegen der Entführung, der Unkeuſchheit, der Zankſucht derſelben. Das ſind alles Mittel, überhaupt ihrer los zu werden, und er begreift nicht, wie jemand darüber trauern könne *). Auch die Liebe, die

facunda. GAUD. Foecunda mihi uxor eſt. RAT. Multas tibi curas, multos pariet labores; uxor ſterilis unica tantum, at foecunda ſarcina domus eſt multiplex. — GAUD. Non foecunda tantum uxor, ſed facunda eſt. RAT. Habes cum qua diſputes ac declames — Coniugem quaerebas, magiſtram inveniſti, iamque aliquid impolitum, commune aliquid, loqui ſine coniugis cenſura et irriſione non poteris. — Inter mundi taedia nullum importunius procaci foemina et tacere neſcia.

*) Ibid. lib. II. Opp. p. 124 ſq. Dial. XVII. *de ſponſa alteri adiudicata.* Das Reſultat iſt: Duobus de una muliere certantibus, qui mulierem habet, is perdidit; qui vicit, is eſt victus; qui vincitur, is eſt victor ac liber. — Dial. XVIII. *de uxoris amiſſione.* DOLOR: Uxorem heu perdidi. RAT. O praepoſterum ingenium ſtupendumque hominem, qui uxoris in funere lugeat, ſaltet in nuptiis. DOL. Uxorem perdidi. RAT. O demens! Himenaeum cane, -- magno proelio viciſti, longa obſidione liberatus es. DOL. Uxorem perdidi. RAT. Sic dicis *perdidi*, quaſi qui *febrem* perdit aut *ſcabiem*. -- DOL. Sed uxorem bonam perdidi. RAT. Solent id quidem omnes dicere et qui contrarium ſciunt. Ego autem, *et ſi bona uxor vel omnino mulier bona* rarum miſerumque animal ſit in terris, vitandae tamen altercationis cauſa permiſerim uxorem tibi qualem dicis amiſſam -- nolo tamen te ſaepius rem periculoſiſſimam retentare, quod et ſi ſemel bene ceſſerit, ſtulte repetitur; citius centum ſui ſimiles mulier mala, quam unam bonam reperiet; quamobrem qui malam habuit, ſimilem timeat, et qui bonam, ſimilem ne ſperet, ſed uterque pariter, ille adverſitatem cumulare, hic proſperitatem ſuam reformare caveant; *ſic in omnem caſum ſecundo coniugio abſtinendum.*

die der Dichter Petrarcha mit ſo reizenden Farben ſchildert, ſpielt in ſeiner Philoſophie eine ſehr ſchlechte Rolle *). Er verräth, wie ſehr er durch ſie in ſeinem Leben gelitten habe, und nur damit läßt es ſich auch entſchuldigen, daß er ſich zu ſo harten und ungerechten Schmähungen des andern Geſchlechts überhaupt, und zu ſo unphiloſophiſchen Declamationen gegen den Eheſtand und die Freuden und Leiden desſelben fortreißen ließ. Deſto mehr Ehre bringt ihm dagegen die Wärme, womit er Arbeitſamkeit, Frugalität der Lebensart, Wohlwollen gegen Andere, Standhaftigkeit im Leiden, als nothwendige Tugenden empfiehlt und einſchärft. Auch erweckt es hohe Achtung gegen ſeinen Geiſt und Charakter, daß er ſich über die herſchenden Vorurtheile ſeines Zeitalters von der Aſtrologie, Wahrſagerey, Vorbedeutungen, erhoben hatte. Er eifert dagegen mit einer Lebhaftigkeit, die nur die Wirkung wahrer Ueberzeugung ſeyn konte **). Die Auguren, Zauberer, Zeichendeuter, die ſogenanten Chaldäer und Mathematiker, erklärt er ſämtlich für Betrieger, und zweifelt nur, ob ihr Betrug ſchändlicher

*) *Ibid.* lib. I. dial. LXVIII. *De gratis amoribus.* Opp. p. 62.

**) *Ibid.* lib. I. dial. CXII. *De promiſſis haruſpicum* Opp. p. 45. Quod feſtive admodum Cato ille rigidus: Mirari ſe, quod non rideret aruſpex, aruſpicem cum vidiſſet, id, ad omnes aeque augures, aruſpices, ſortilegos, coniectores, chaldaeosque et mathematicos, ac totam quam dixi μαντικην, trahi poteſt; tam incertum eſt, an illorum fraus turpior, ac ridiculoſior veſtra dementia. Illorum tamen argutiis atque ratiunculis reſpondere facile, ſed prolixum eſt, notumque adeo tamque a notis ac illuſtribus agitatum, ut non ſupervacua tantum repetitio, ſed temeraria videatur.

chet, oder der Wahn derer, die ihnen vertrauen, lächerlicher ſey. Es iſt auffallend, daß de Sade, dieſer treffliche und gelehrte Lebensbeſchreiber des Petrarcha, ihm nicht nur einen geheimen aſtrologiſchen Aberglauben noch zutraute, ſondern ſogar der öffentlichen und lauten oben erwähnten Aeuſſerungen desſelben über dieſen Punct ganz unkundig war. In einem Briefe des Petrarcha an ſeinen Freund Boccaccio meldet P. dieſem, er habe ſein drey und ſechszigſtes Jahr angetreten, das gefährlichſte Lebensjahr des Menſchen, welches den Tod, oder eine ſchwere Krankheit, oder irgend einen Unglücksfall mit ſich bringe; er ſezt hinzu, daß er des Vorurtheils ſpotte, und bittet den Boccaccio, doch darauf zu achten, was dem Petrarcha in dieſem Jahre begegnen werde *). De Sade findet in dem Briefe nicht ganz ohne Grund eine gewiſſe Aengſtlichkeit, daß der aſtrologiſche Wahn gegründet ſeyn möchte, die ſich inzwiſchen pſychologiſch leicht erklären läßt, auch wenn man annimt, daß P. von allem aſtrologiſchen Aberglauben frey war. Aber er fügt noch die Bemerkung bey, man würde im damaligen Zeitalter denjenigen für einen Ungläubigen und Freygeiſt gehalten haben, der die aſtrologiſche Meynung von der Gefährlichkeit des drey und ſechszigſten Jahres verworfen hätte, und Petrarcha, der darüber in einem vertrauten Briefe an ſeinen Freund Boccaccio ſpotte, würde ſchwerlich gewagt haben, öffentlich darüber zu ſpotten. Ueberhaupt ſey man erſt ſeit kurzem von dieſem lächerlichen Vorurtheile zurückgekommen **). Faſt ſollte man

*) *Petrarch.* Rer. ſenil. lib. VIII. ep. 1.

**) *De Sade* Mem. T. III. p. 696. Dans le Siecle de Petrarque, on aurait regardé comme un incredule et un eſprit

man vermuthen, de Sade, der übrigens mit dem größten Fleiße die Materialien zur Lebensgeſchichte des Petrarcha benutzte, habe doch die eigentlich wiſſenſchaftlichen Werke desſelben, namentlich das Werk de remediis utriusque fortunae, gar nicht geleſen, vielleicht weil er darin nichts für ſeinen Zweck zu finden hoffte; ſonſt würde ihm jene durchaus unhiſtoriſche Bemerkung nicht entwiſcht ſeyn.

Petrarcha ſcheint ſelbſt in ſeiner eigenen Erfahrung die Schwierigkeiten der Ausübung ſeiner ernſten und ſtrengen Lebensphiloſophie zu oft und zu tief empfunden zu haben, als daß er jene nicht auch bey Andern, und zwar in einem noch höhern Grade, hätte vermuthen ſollen. Daher drang er ſo lebhaft darauf, daß man ſich von der Welt zurückziehen, ſo viel wie möglich ſich ſelbſt leben, und in ruhiger Einſamkeit an der Bildung und Beſſerung ſeines Geiſtes und Herzens arbeiten ſolle; weil hier der verführeriſchen Anreizungen unendlich weniger ſeyen, die uns in der großen Welt beſtürmen und von der wahren Weisheit des Lebens ablenken. Auf den Zweck, eine Verachtung des Getümmels der großen Welt, der Freuden oder Lockungen derſelben, einzuflößen, und den Sinn für echte Weisheit zu wecken und zu ſtärken, ſind ſeine Schriften: De vita ſolitaria libb. II — De otio Religioſorum libb. II — De contemtu mundi colloquiorum liber, dem er auch den Titel Secretum ſuum gab — De vera

eſprit fort quelqu'un, qui n'auroit pas cru, que l'année ſoixante et troiſieme etoit dangereuſe. Petrarque ſe moque de cela dans une lettre à ſon ami Boccace; mais je ne ſais, s'il auroit oſé ſ'en moquer publiquement.

vera ſapientia dial. II — De ſui ipſius et multorum ignorantia liber — gerichtet.

In dem Werke de vita ſolitaria erklärt Petrarcha vorläufig, daß er unter der Einſamkeit des Lebens, die er empfehlen wolle, nicht den einſiedleriſchen ſchweigenden Aufenthalt in einer Einöde, auch nicht die bloße Entfernung von Menſchen oder gar Menſchenhaß verſtehe; ſondern jene frohe Muſſe voll guter Thaten, die der lärmenden Geſchäfftigkeit der großen Welt mit ihren eiteln Zwecken entgegengeſetzt ſey. Eben in dieſem Gegenſatze ſchildert er hernach die Vorzüge der Einſamkeit mit den mannichfaltigſten aus der Erfahrung entlehnten Zügen. Er ſtellt das Bild des unruhigen Kaufmann's dar, den ſeine Gewinnſucht am Tage umhertreibt und des Nachts aus dem Schlafe aufſcheucht, des verrätheriſchen Vormundes, der ſeinen Pupillen betriegen will, des Wohllüſtlings, der die Gattinn ſeines Nachbars zu verführen ſucht, des ränkevollen Sachwalters, wie ſie bald von der Begierde, bald vom Zorne, bald von der Verzweifelung gequält werden. Dagegen das Bild eines einſamen glücklichen Weiſen, der nach einem ſüßen ruhigen Schlafe beym Geſange der Nachtigall erwacht, frey von eitlen Wünſchen, von nagender Furcht, dem Tage entgegenſieht, mit unbefangenem Sinne und reinem Herzen dem Schöpfer lobſingt, ſich nützlichen Arbeiten und Studien überläßt, und ſo einen Genuß des Lebens hat, den keine Schwelgerey großer Städte, keine Pracht der Höfe verſchaffen kann. Dieſen Contraſt zwiſchen dem Zuſtande des unruhigen Geſchäfftsmannes in der großen Welt und dem des einſamen Weiſen führt Petrarcha die verſchiedenen Tageszeiten durch, ſo daß immer die Vorzüge des letztern auffallend hervorleuchten; wiewohl er doch einräumt, daß

es

es auch eine lobenswürdige Geſchäfftigkeit in der großen Welt geben könne, die ſich aber nur bey wenigen Menſchen finde. Dann zeigt er die beſondern eigenthümlichen Vorzüge der Einſamkeit: daß in derſelben der Geiſt weniger zerſtreut wird und ſeine Aufmerkſammehr auf das Wahre und Gute richten könne; daß ſie mehr Sicherheit des Lebens gewähre, was P. mit dem Beyſpiele der Hirten beweiſt, denen tauſend Gefahren, die in der großen Welt drohen oder begegnen, völlig unbekant bleiben; daß der Menſch hier am freyeſten ſey; daß ſie manche andere Annehmlichkeiten habe, die der entgegengeſetzten Lebensart fremde ſind. Aber als Bedingungen eines frohen Genuſſes der Einſamkeit fordert auch Petrarcha, daß Jemand ſich in derſelben zu unterhalten wiſſe; daß er für literariſche Studien Sinn, und eine religiöſe Denkart habe, weil im Gegentheile das einſame Leben ſchlimmer als der Tod ſey. Je weniger Umgang der religiöſe Weiſe in der Einſamkeit mit Menſchen hat, deſto mehr, verſpricht ihm Petrarcha, wird er einſt mit Engeln haben. Er prüft hierauf die Gründe, die man gegen die einſame Lebensart vorzubringen pflege, und komt dann noch einmal auf die Beſchwerlichkeiten und Gefährden des Lebens in großen Städten, und auf die Reize des einſamen Landlebens zurück. Im zweyten Buche braucht er zur Empfehlung der Einſamkeit hiſtoriſche Beyſpiele. Er beruft ſich auf mehrere Kirchenväter, welche die Einſamkeit liebten; auf die Einſamkeit des Vaters des Menſchengeſchlechts, des Adam, der Patriarchen, des Abraham und ſeiner Söhne, des Moſes, mehrer Propheten, des Sylveſter, Ambroſius und anderer Heiligen. Hierbey läßt er es nicht bewenden; er ſchildert ferner die Lebensart der Brachmanen, der Einſiedler unter den Indern, namentlich

auch

des Calanus, ſelbſt unter den Hyperboreern. Auch Philoſophen, Dichter, und andere berühmte Männer des Alterthums, Seneca, Cicero, Demoſthenes, Anaxagoras, Julius Cäſar, Auguſt, Diocletian und Antonin, Numa Pompilius, Romulus, Achilles und Herkules, die Scipionen, werden hier als Freunde der Einſamkeit in einer bunten Reihe aufgeführt. Bey der Erwähnung Peters des Eremiten nimt er Gelegenheit, über den Verfall der katholiſchen Kirche zu klagen, über die Uneinigkeit und Unthätigkeit der Regenten, und ermuntert dieſe, einen neuen Feldzug zur Eroberung des heiligen Landes zu unternehmen. In einem epiſodiſch eingeſchalteten Capitel führt er auch die Bemerkung aus, daß nichts der Einſamkeit mehr zuwider, und ein verderblicheres Gift für ſie ſey, als die Geſellſchaft von Weibern. Quisquis requiem quaeris, foeminam cave, perpetuam officinam litium ac laborum; raro ſub eodem tecto habitant quies et mulier. Satyrici verbum eſt:

Semper habet lites, alternaque iurgia lectus,
In quo nupta iacet; minimum dormitur in illo.

Niſi forte tranquillior eſt concubinae accubitus, cuius et fides minor, et maior infamia, litigium par *). Ganz ähnliche Ideen, wie das Werk de vita ſolitaria, nur eine nähere Beziehung auf religiöſe Gemüthsſtimmung, und daher mehr Salbung, gewiſſermaßen eine myſtiſche Schwärmerey, enthält der Tractat des Petrarcha de otio Religioſorum. Er iſt den Mönchen eines Carthäuſerkloſters gewidmet, zu denen auch der Bruder des Petrarcha gehörte, und bey denen der leztere einige Zeit ſich aufgehalten hatte. Er war durch den Anblick ihrer Frömmigkeit von einem ſo hohen Enthuſiasmus für ſie ergriffen, daß er ſie in einer

dem

*) *Petrarch.* de Vita ſolit. lib. II. Opp. p. 257.

dem Tractate vorgeſetzten Zuſchrift die Engel des Herrn auf der Erde nent.

Das Werk des Petrarcha de contemtu mundi iſt eine philoſophiſche Betrachtung über die Beſtimmung des Menſchen, und die Mittel, derſelben zu entſprechen. Die Form iſt ebenfalls dialogiſch; die redenden Perſonen ſind Auguſtin und Petrarcha ſelbſt; der Dialog aber iſt hier dem Petrarcha beſſer geglückt; er iſt ungleich natürlicher, gewandter und unterhaltender, als in dem Werke de remediis utriusque fortunae. Das Ganze beginnt mit einer poetiſchen Fiction. Die Wahrheit ſelbſt in ihrem göttlichen Glanze, deren Pallaſt auf dem Gipfel des Atlas Petrarcha in ſeiner Epopoe Africa beſchrieben hatte, erſcheint dieſem, erklärt ſich für ſeine Freundinn, und führt ihm ihren Liebling, den Auguſtin, als ſeinen Lehrer zu; ſo wird der Dialog angeknüpft. Der Hauptſatz, um welchen ſich die Unterredung in der Folge herumdreht, iſt: Zur Befreyung von den Bekümmerniſſen der Sterblichkeit und zur Selbſterhebung über dieſelbe iſt die erſte Stufe eine ernſtliche Erwägung der wahren menſchlichen Beſtimmung, des Todes, und des menſchlichen Elendes hienieden; die zweyte ein inniges Verlangen und Beſtreben, ſich von den Banden des irdiſchen Lebens loszuwinden; wovon die Selbſterhebung des Menſchen zu ſeiner wahren Beſtimmung eine natürliche Folge iſt. Der Menſch ahndet ſeine Beſtimmung, ohne ſie doch erreichen zu wollen; dieſen Selbſtbetrug lehrt ihn ſein Gewiſſen, wenn er es aufrichtig befragt *); und eben dasſelbe, gleichſam als

*) *Petrarch.* de contemtu mundi Opp. p. 335. Conſcientiam ipſe tuam conſule; illa optima virtutis interpres; illa

als lebendiger Richter des Thuns und Laſſens anerkant, wird ihn aus ſeinem verderblichen Schlummer erwecken und zur beſſern Thätigkeit antreiben. Der Menſch ahndet den Tod; es iſt wohl keiner, in welchem nicht der Gedanke an ſeine Hinfälligkeit und ſein näher oder entfernter bevorſtehendes Ende zuweilen aufſtiege; denn tauſend Veranlaſſungen bieten ſich hierzu dar; aber Wenige denken es ſich lebhaft genug, daß ſie demnächſt ſterben müſſen, und dennoch iſt dies eine faſt unerlaßliche Bedingung, das Gemüth zur echten Moralität zu ſtimmen *). Die ſtärkſten Hinderniſſe aber ſtellen ſowohl der Erwägung der menſchlichen Beſtimmung und des gewiſſen Todes, als der feſten Entſchließung zur Tugend, die Zerſtreuungen der Welt entgegen. Daher läßt Petrarcha den Auguſtin ſich hierüber verbreiten, und Lehren geben, wie man dieſe richtig beurtheilen und ihnen ausweichen müſſe. Der ganze Tractat verdient, den beſten neuern aſcetiſchen Schriften an die Seite geſetzt zu werden.

Die beyden kleinen Dialoge de vera ſapientia ſind eine merkwürdige Satire des Petrarcha auf die damalige Schulweisheit, die ſich mit einem leeren und eiteln Wiſſen blähte, ohne für das wirkliche Leben und die wahre Bildung des Geiſtes und Herzens irgend einen Nutzen zu haben. Man ſieht hier am deutlichſten, wie P. die noch zu ſeiner Zeit herſchende Scholaſtik

illa infallibilis et verax eſt operum cogitationumque penſatrix; illa tibi dicet, numquam te ad ſalutem qua decuit aſpiraſſe, ſed tepidius remiſſiusque, quam periculorum tuorum conſideratio requirebat.

*) Ibid. p. 337. Es iſt eine furchtbarſchöne Schilderung des Todes, die Petrarcha dem Auguſtin in den Mund legt.

laſtik beurtheilte. Ein armer Idiot, aber von geſunder Vernunft und Welterfahrung, unter deſſen Perſon ſich P. ſelbſt verſteckt hat, komt mit einem ſchwerreichen Schulgelehrten der Zeit auf dem Markte zu Rom zuſammen, zeigt dieſem bald im Ernſte, bald mit Scherze und Spotte, den ganzen Unwerth der damaligen Schulgelehrſamkeit, und das Lächerliche und Verächtliche des Gepränges, welches damit getrieben werde. Der Schulweiſe bemüht ſich anfangs, ſeinen Vorrang als Gelehrter vor dem Idioten geltend zu machen, wird aber von dieſen mit ſo bündigen Argumenten in die Enge getrieben, daß jener ſich endlich bequemt, ein lehrbegieriger Schüler des letztern zu werden. Von dem Geiſte des Werkchens mag folgende Stelle zeugen, die auch gewiſſermaßen noch auf die heutige Afterweisheit und akademiſche Pedanterey anwendbar iſt: *Orator:* At Romani Sapientem Laelium et Catonem habuere; Graecia ipſa dum floruit ſeptem habuiſſe dicitur ſapientes. *Idiota:* Haec de antiquis ſapientibus. Foelicior aetas noſtra, quae non unum, duove aut ſeptem, ſed in ſingulis urbibus ceu pecudum greges numerat ſapientes. Nec mirum, ſane multos eſſe, qui tam facile fiant. Venit iuvenis ſtultus ad templum, Doctoris inſignia recepturus; praeceptores illum ſui celebrant ſeu amore ſeu errore; tumet ille; vulgus ſtupet; applaudunt affines et amici; ipſe iuſſus cathedram ſcandit cuncta iam ex alto deſpiciens et neſcio quid confuſum murmurans. Tunc maiores certatim ſeu divina locutum laudibus ad coelum tollunt; tinniunt interim campanae; ſtrepunt tubae; volant annuli; finguntur oſcula; vertici rotundus ac magiſtralis biretus apponitur. His peractis *deſcendit ſapiens,* qui *ſtultus aſcenderat.* Mira prorſus transformatio nec Ovidio cognita!

cognita! Sic fiunt hodie ſapientes. Verus ſapiens fit aliter *). —

Bey einigen kleinern moraliſchen Aufſätzen des Petrarcha, ſo wie bey ſeinen Schriften hiſtoriſchen Inhalts und den verſchiedenen Briefſammlungen von ihm, in denen auch oft treffliche moraliſche Reflexionen vorkommen, will ich hier nicht verweilen. Eine beſondere Erwähnung aber verdient noch ſein Buch: De ſui ipſius et aliorum ignorantia, ſofern Petrarcha in dieſem ſeinen eigenen Charakter, und ſein Beſtreben nach moraliſcher Vollkommenheit, den Geſichtspunct, woraus er die Philoſophie und Wiſſenſchaften überhaupt betrachtete, mit einer Offenheit und Herzlichkeit dargeſtellt hat, die in hohem Grade lehrreich und anziehend iſt. Wie aus der Zuſchrift des Tractats an den Grammatiker Donatus erhellt, ſo wurde Petrarcha zu demſelben durch den Neid ſo vieler veranlaßt, der an ſeinem Ruhme nagte, und dem er dadurch zu begegnen wünſchte, daß er den Ungrund desſelben zeigte. Er erklärte mit liebenswürdiger Beſcheidenheit, daß er keine Vorzüge und keine Talente beſitze, die mit Recht Gegenſtände des Neides Anderer ſeyn könten. Er ſey kein großer Gelehrter, kein großer Redner; er habe nie nach vornehmen Würden im State gerungen, und ſey noch weniger im Beſitze derſelben, da er ihnen vielmehr auf alle Art ausgewichen ſey. Die Wiſſenſchaften habe er niemals aus einem andern Beweggrunde getrieben, als nur um ein weiſer und guter Menſch zu werden. In einem rührenden Geſtändniſſe, wo er ſich an den Erlöſer wendet, ſagt er: Tu ſcis, Domine, coram quo omne deſiderium atque omne ſuſpirium meum eſt, quod ex

*) *Petrarch.* de vera ſapientia Dial. I, Opp. p. 324.

ex literis, quando his ſobrie uſus ſum, nihil amplius quaeſivi, quam ut bonus fierem; non quod id literas, aut, quamvis id polliceretur Ariſtoteles multique alii omnino, aliquem, niſi Te unum, facere poſſe conſiderem, ſed quod per literas, quo tendebam, iter honeſtius ac certius ſimulque iucundius extimarem, Te duce, non alio. Tu ſis, inquam, Scrutator renum et medullarum, ita eſſe ut dico; nunquam tam iuvenis, nunquam tam gloriae cupidus fui, quod interdum me fuiſſe non inficior, quin maluerim bonus eſſe quam doctus *). Gerade aber weil Petrarcha bey ſeinen Studien lediglich die vernünftige Aufklärung und moraliſche Selbſtbildung als Hauptzweck verfolgt hatte, und eben dieſe auch Andern als Hauptzweck für ihre Studien empfahl, ſo widmete er der ſcholaſtiſch ariſtoteliſchen Philoſophie ſeiner Zeit nicht die Achtung und den Fleiß, welche ihr von dem großen Haufen der Gelehrten gewidmet wurden; er drang alſo in das labyrinthiſche Gewinde der Subtilitäten derſelben ſehr wenig ein; und daher nahmen denn ſeine Neider Veranlaſſung, ihm Unwiſſenheit vorzuwerfen, und daraus Folgerungen zu ziehn, wie wenig er ſeines Ruhmes und Anſehns bey dem Publicum und bey den Großen werth ſey. Die beſcheidenen Aeuſſerungen über ſeine Talente und Kentniſſe waren alſo noch nicht hinreichend, um die Pfeile des Neides abzuwenden, und die nachtheiligen Wirkungen der Verunglimpfung desſelben zu hindern, da der Neid jene Beſcheidenheit ſelbſt gegen ihn benutzte. Petrarcha rechtfertigte daher ſeinen Geſichtspunct, aus welchem er den Werth der Studien beurtheilte, noch beſtim-

*) *Petrarch.* de ignor. ſui ipſius et mult. Opp. p. 1039.

beſtimter und nachdrücklicher. Er zeigt, daß die wahre Unwiſſenheit auf Seiten der Schulgelehrten ſey, denen Ariſtoteles ihr Gott wäre, und die doch dieſen Ariſtoteles ſelbſt nicht verſtänden. Beſonders vertheidigt er ſeinen Begriff von der Moralität gegen den Vorwurf, daß derſelbe nicht echt Ariſtoteliſch ſey, und entdeckt bey der Gelegenheit ſeine Meynung über den Werth der Ariſtoteliſchen Moralphiloſophie und das Vorurtheil überhaupt, das man für den Ariſtoteles habe. Es könne wohl ſeyn, ſagt er, daß er nicht bloß etwas von der Ariſtoteliſchen Lehre Abweichendes, ſondern ſogar ihr Widerſtreitendes gelehrt habe; daraus würde nicht gleich folgen, daß er irre. Auch möchten ſeine Neider, die alles beurtheilen wollten, ob ſie gleich nicht alles begriffen hätten, auch in ſeine Behauptungen einen falſchen Sinn gelegt haben, der nicht darin enthalten ſey. Ein großer Theil dieſer Unwiſſenden hange an den Worten, wie der Schiffbrüchige an einem Stücke Holz, und glaube nicht, daß einerley Sache ſich auf eine gute Art anders ausdrücken laſſe, ſo groß ſey bey ihnen die Armuth des Geiſtes oder der Sprache. In Anſehung des Ariſtoteles ſelbſt geſteht er, daß er an der Schreibart deſſelben nie großes Vergnügen gefunden habe, ob er gleich wohl wiſſe, daß die Griechen und auch Cicero ihre Fülle und Eleganz prieſen; was aber wohl von den Ariſtoteliſchen Werken in der Originalſprache gelten möge, nicht von den lateiniſchen Ueberſetzungen, die hart und rauh ſeyen; daher ſich die Gedanken des Ariſtoteles oft beſſer, verſtändlicher und angenehmer mit andern Worten, als mit deſſen eigenen darſtellen lieſſen. Die Begriffe der Tugend und des Laſters beſtimme Ariſtoteles ſehr ſcharfſinnig; er erörtere, was jeder einzelnen Tugend und jedem Laſter eigen ſey; aber

damit kläre er nur den Verſtand auf, ohne das Herz und den Willen zu beſſern. Es ſey etwas anders, die Tugend verſtehn, als ſie lieben; etwas anders, das Gute zu kennen, als es zu wollen. Anreizungen zur Tugend, wodurch das Gemüth zur Liebe derſelben, und zum Haſſe gegen das Laſter angetrieben und entzündet werde, gewähre die Lectüre der moraliſchen Schriften des Ariſtoteles gar nicht, oder nur ſehr wenig. Wer dieſe ſuche, der werde ſie vielmehr bey den Lateinern, dem Cicero, Seneca, und worüber ſich Mancher vielleicht wundern dürfte, beym Horaz finden. Was könne aber die Erkentniß der Tugend nützen, wenn dieſe Erkentniß nicht Liebe derſelben erzeuge? Was helfe die Kentniß des Laſters, wenn ſie nicht Abſcheu erwecke? Bey einem böſen Willen könne gerade die Kentniß der Schwierigkeit der Tugend, und der verführeriſchen Leichtigkeit des Laſters, das Gemüth zu jener träge und wankend machen. Es ſey auch nicht zu verwundern, daß Ariſtoteles ſich weniger damit beſchäfftigt habe, die Gemüther zur Tugend zu ermuntern und zu ſtärken; da er nach dem Zeugniſſe des Cicero den Vater der Moralphiloſophie, den Sokrates, belächelt und verachtet habe, ihn, der nebſt dem Plato die Tugend in ihrer liebenswürdigſten Geſtalt zeige, und dadurch die Gemüther für ſie gewinne und entflamme. Ueberhaupt, ſetzt Petrarcha vortrefflich hinzu, ſind diejenigen die wahren Moralphiloſophen und die beſten Lehrer der Tugend, deren erſter und letzter Zweck iſt, ihre Zuhörer und Leſer zu guten Menſchen zu machen; die nicht bloß lehren, was die Tugend und das Laſter ſeyen, ſondern auch Liebe und Eifer für die beſte, und Haß und Abſcheu gegen die ſchlechteſte Sache in der Welt einflöſſen. Es iſt ſicherer, ſich um einen guten und frommen Willen, als

um deutliche Erkentniß des Verſtandes zu bemühen, wenn anders der Gegenſtand des Willens nach der Meynung der Weiſen das Gute, der Gegenſtand der Erkentniß die Wahrheit iſt. Es iſt auch heilſamer, das Gute zu wollen, als das Wahre zu erkennen. Jenes iſt niemals ohne Verdienſt; dieſes iſt oft mit Schuld verbunden, und führt alsdenn keine Rechtfertigung mit ſich *).

Nach

*) *Ibid.* Opp. p. 1051. Die Stelle iſt zur Charakteriſtik der philoſophiſchen Denkart ſowohl des Petrarcha ſelbſt, als des großen Haufens der Gelehrten ſeines Zeitalters zu merkwürdig, als daß ich mich enthalten könte, ſie ganz in der Originalſprache herzuſetzen: Hinc maximum noſtrae ignorantiae argumentum habent, quod neſcio quid aliter de virtute, neque ſat Ariſtotelice dixerim. En crucibus dignum crimen. Perfacile fieri poteſt, ut non diverſum modo aliquid, ſed adverſum dixerim, nec male illico dixerim. Illud quoque poſſibile eſt, ut id licet aliter dixerim, atque iis omnia iudicantibus, ſed non omnia intelligentibus, dicere aliud viſus ſim. Magna enim pars ignorantium, ut ligno naufragus, verbis haeret; neque rem unam bene aliter dici putat; tanta vel intellectus, vel ſermonis, quo conceptus exprimitur, inopia eſt. Equidem fateor, me ſtylo viri illius (Ariſtotelis) qualis eſt nobis, non admodum delectari, quamvis eum in ſermone proprio et ducem et copioſum et ornatum fuiſſe Graecis teſtibus et Tullio auctore didicerim, antequam ignorantiae ſententia condemnarer. Sed interpretum ruditate vel invidia ad nos durus ſcaberque pervenit, ut nec ad plenum mulcere aures poſſit, nec haerere memoriae; quo fit ut interdum Ariſtotelis mentem non illius, ſed ſuis verbis exprimere, et audienti gratius et promtius fit loquenti. Neque illud diſſimulo, quod ſaepe cum amicis dixi, nunc ut ſcribam cogor, non ignarus, magnum mihi hinc famae periculum inſtare, magnumque et novum eius quae mihi obiicitur ignorantia argumentum, ſcribam tamen, nec iudicia hominum verebor.

Nach dieſer allgemeinen Schilderung der Philoſophie des Petrarcha wird es keiner Erklärung weiter bedür-

rebor. Audiant me licebit omnes qui usquam ſint Ariſtotelici; ſcio quam facile ſolum hunc peregrinum et exiguum conſpuent libellum; eſt enim in convitia pronum genus; ſed de hoc libellus ipſe viderit quo ſe linteo detergat; modo me ne conſpuant, ſat eſt mihi. Audiant Ariſtotelici, inquam, omnes, et quoniam Graecia noſtris ſermonibus ſurda eſt, audiant quos Italia omnis et Gallia, et contentioſa Pariſeos ac ſtrepidulus ſtraminum vicus habet: omnes morales, niſi fallor, Ariſtotelis libros legi, quosdam etiam audivi, et antequam haec tanta detegeretur ignorantia, intelligere aliquid viſus eram, doctiorque his forſitan nonnumquam, ſed non qua decuit melior factus ad me redii, et ſaepe mecum quandoque cum aliis queſtus ſum, illud rebus non impleri, quod in primo Ethicorum philoſophus idem ipſe praefatus, eam ſcilicet philoſophiae partem dixi, non ut *ſciamus*, ſed ut *boni fiamus*. Video nempe, virtutem ab illo egregie diffiniri et diſtingui, tractarique acriter, et quae cuique ſunt propria ſeu vitio ſeu virtuti; quae cum didici ſcio pluſculum, quam ſciebam; idem tamen eſt animus qui fuerat voluntasque eadem. Idem ego; aliud eſt enim ſcire, atque aliud amare; aliud intelligere, atque aliud velle; docet ille, non infitior, quid eſt virtus, at ſtimulos, at verborum faces, quibus ad amorem virtutis vitiique odium mens urgetur atque inceditur, lectio illa vel non habet vel pauciſſimos habet, quos qui quaerit apud noſtros, praecipue Ciceronem atque Anneum, inveniet, et quod quis forte mirabitur, apud Flaccum, poetam quidem ſtylo hiſpidum ſed ſententiis periucundum. — Neque eſt mirari, ſi in excitandis atque in erigendis ad virtutem animis ſit parcior, qui parentem philoſophiae huius Socratem circa moralia negociantem, ut verbo eius utar, irriſerit et ſi quid Ciceroni credimus contemſerit. — Hi ſunt veri philoſophi morales et virtutum optimi magiſtri, quorum prima et ultima intentio eſt, bonum facere auditorem et lectorem, qui-

bedürfen, wie er ſich eine ſo hohe Achtung bey ſeinen Zeitgenoſſen und eine ſo ausgebreitete Wirkſamkeit erwarb. Mitten unter dem geräuſchvollen und betäubenden Geſchwäze der Scholaſtiker und ſogenanten Ariſtoteliker, deſſen Bedeutung und Zweck für die menſchliche Geſellſchaft weder die ungelehrten Weltleute begreifen, noch die Schwäzer ſelbſt angeben konten, führte Petrarcha ſeine beſcheidene philoſophiſche Muſe, eine Lehrerinn nüzlicher Wahrheit und echter Tugend, in das Publicum ein. In einer ſo unmittelbaren Beziehung auf die wahren theoretiſchen und praktiſchen Bedürfniſſe der Menſchheit; mit einer ſo ernſten Beobachtung ſeiner ſelbſt und Anderer; mit ſo viel Geiſt und ſo viel Kentniß der beſſern Weisheit des Alterthums; mit ſo viel Kunſt und Eleganz der Darſtellung und des Styls, hatte das ganze Mittelalter hindurch bis auf jene Zeit kein Schriftſteller geſchrieben. Die Natur des menſchlichen Geiſtes müßte nicht überall und in jedem Zeitalter in ihren Grundgeſeßen ſich gleich ſeyn, wenn nicht bey dem Grade von literariſcher Bildung, den doch die Zeitgenoſſen Petrarcha's erreicht hatten, der größere und unbefangenere Theil derſelben zur Bewunderung und Verehrung des Mannes hingeriſſen wäre, in deſſen Werken ſie eine Philoſophie fanden, die freylich der Philoſophie der Schule gar nicht ähnlich ſah, aber dafür um deſto mehr jeder geſunden und mit Erfahrung über Welt und Menſchen ausgerüſteten Vernunft ſich bewährte. War auch manches in der Philoſophie des Petrarcha einſeitig, mangelhaft und paradox, ſo konte dieſes

que non ſolum docent, quid eſt virtus aut vitium, praeclarumque illud, hoc fuſcum nomen auribus inſtrepunt, ſed rei optimae amorem, ſtudium, peſſimaeque rei odium fugamque inſerunt. —

dieſes bey dem vielen Vortrefflichen, was ſie darbot, am leichteſten überſehen werden. Selbſt der Eifer, welchen Petrarcha für das Studium der alten claſſiſchen Literatur erweckte, war gewiß zum Theile auch eine Wirkung des Eindrucks, welchen ſeine philoſophiſchen Schriften machten. Er hatte in dieſen ſo viele intereſſante Notizen, Ideen und Ausſprüche aus den Alten zerſtreut; er hatte ſo auffallend durch ſein Beyſpiel dargelegt, wieviel man in der Ausbildung des philoſophiſchen und äſthetiſchen Talents den Alten ſchuldig werden könne; daß damals nichts natürlicher, als die allgemeine Richtung der beſſern Köpfe war, ſich zum genauern Studium eben der claſſiſchen Werke des Alterthums zu wenden, durch deren weiſe Benutzung Petrarcha der nützlichſte und berühmteſte Lehrer ſeiner Zeit wurde.

Fünfter Abſchnitt.

Geſchichte des Studiums der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie im Occidente im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte.

Die Urſachen, welche im Occidente im Anfange des Mittelalters den gänzlichen Verfall der Literatur überhaupt bewirkt hatten; ferner diejenigen, welche in der Folge die Scholaſtik erzeugten, und wodurch das Ariſtoteliſche Syſtem, die einzige Philoſophie des Alterthums, die man noch im Occidente kante? ſo ſehr verfälſcht und entſtellt wurde, waren zu Conſtantinopel und in den übrigen Provinzen des griechiſchen Kayſerthums nicht eingetreten. Allerdings waren die wiſſenſchaftlichen Studien auch hier im Verhältniſſe zu den beſſern Zeiten Griechenlands und Roms gar ſehr in Verfall gerathen. Statt einer ſelbſtſtändigen vernünftigen Forſchung im Gebiete der Philoſophie hatte der Aberglaube ſein Haupt erhoben, und die Dogmatik des damaligen Chriſtenthums war die Tyranninn der Vernunft und der vornehmſte Gegenſtand ihrer Beſchäfftigung geworden. Allein die Denkmäler der griechiſchen Literatur aus der frühern Periode hatten ſich doch zum großen Theile erhalten, und würden bis zum Untergange des griechiſchen Kayſerthums faſt ſämtlich erhalten worden ſeyn, wenn nicht ſo viele derſelben durch die Verwüſtungen der Lateiner bey den Kreuzzügen, durch die verheerenden Einfälle anderer

barba-

barbariſchen Völker, beſonders der Araber, und ſpäterhin der Türken, durch mehrere große Feuersbrünſte in Conſtantinopel, vernichtet worden wären. Es gab daher immer noch eine beträchtliche Zahl von Gelehrten unter den Griechen, welche die ältere Literatur ihres Volks ſtudirt, und ſich dadurch eine vorzügliche wiſſenſchaftliche Bildung erworben hatten. Auch waren wiſſenſchaftliche Studien nicht lediglich auf die Geiſtlichen beſchränkt, wenn gleich dieſe ſich denſelben am meiſten widmeten. Auch die vornehmern Familien in den größern Städten des byzantiniſchen Reichs, die Statsmänner, und die Kayſer ſelbſt, beſaßen literariſche Cultur, und laſen die ältern griechiſchen Dichter, Hiſtoriker, Redner und Philoſophen. Dadurch erhielt ſich auch immer unter den Griechen eine profane Gelehrſamkeit, die nicht bloß auf die theologiſchen Studien bezogen und dem theologiſchen Intereſſe untergeordnet wurde, wie es im Occidente während des Mittelalters durchaus der Fall war. Die philoſophiſchen Studien drehten ſich freylich faſt ganz um das Ariſtoteliſche und Platoniſche Syſtem herum, die damals einander die ausſchließende Herrſchaft ſtreitig machten. Man hatte den Wahn, daß mit dieſen Syſtemen alle möglichen philoſophiſchen Erkentniſſe erſchöpft ſeyen, und das Bemühen des Gelehrten war nur darauf gerichtet, über jene Syſteme zu commentiren, den Vorzug des einen vor dem andern hauptſächlich in ihrer Relation zum Chriſtenthume darzuthun, oder einen Synkretismus zwiſchen beyden Syſtemen ſelbſt und andern ältern philoſophiſchen Vorſtellungsarten zu verſuchen. Durch dieſe Bemühungen hatten beyde Syſteme nach und nach eine andere Geſtalt, einen ganz andern Charakter bekommen, als welcher ihnen urſprünglich eigen war. Beſonders war der Platonis-

mus völlig ausgeartet, und in einen ſchwärmeriſchen Myſticismus übergegangen, der ſehr verſchieden dargeſtellt wurde, und der jetzt nach der Verſchiedenheit der Darſtellung bald Neoplatonismus, bald Cabbalismus heißt, den man damals aber gar nicht von dem ſogenanten Platonismus unterſchied, ſondern mit dieſem ungeachtet aller innern Differenz deſſelben als Ein Syſtem betrachtete. Da inzwiſchen die meiſten und wichtigſten Originalwerke des Plato und Ariſtoteles den Verwüſtungen der griechiſchen Literatur im Oriente entgangen waren; da ferner von den Werken anderer älterer philoſophiſchen Schulen der Griechen noch mehrere ganz oder in Bruchſtücken exiſtirten; ſo blieb immer die Möglichkeit übrig, die urſprünglichen und echten Syſteme ſowohl des Plato und Ariſtoteles, als anderer griechiſcher Philoſophen, durch unbefangenes und ſorgfältiges Studium der wahren Quellen derſelben wieder herzuſtellen, und auf dieſe Art die wiſſenſchaftliche Philoſophie überhaupt vorerſt wenigſtens in jenen Zuſtand zurück zu bringen, in welchem ſie zur Zeit des größten Dogmatiſten, des Ariſtoteles, und des größten Skeptikers unter den Griechen, des Sextus Empirikus, war. Bey der erſten Verpflanzung der griechiſchen Literatur nach Italien im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte konte an eine ſolche vollendetere Wiederherſtellung der wahren ältern griechiſchen Philoſophie noch nicht gedacht werden. Dieſe konte erſt die Wirkung eines lange fortgeſetzten Studiums der geſamten philoſophiſchen Literatur der Griechen ſeyn; ſie ſetzte eine Prüfung der verſchiedenen damals gangbaren Darſtellungen und Erklärungen der herſchenden philoſophiſchen Syſteme des Plato und Ariſtoteles, und eine größere Unbefangenheit des Geiſtes voraus, die ſich anfangs, da man in Italien erſt mit der gel-

tenden Zeitphiloſophie der Griechen bekant wurde, gar nicht erwarten ließ.

Es ergiebt ſich ſchon aus dieſen vorläufigen Bemerkungen, daß es eine ſehr irrige hiſtoriſche Meynung iſt, wenn man glaubt, daß durch die Ueberkunft gelehrter Griechen nach Italien, und durch ihre literariſche Thätigkeit, beſonders durch ihre Lehrvorträge, die Kentniß der reinen Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie wieder hergeſtellt ſey. Nur die Möglichkeit derſelben ſtellten dieſe wieder her, dadurch, daß ſie die Werke des Plato und Ariſtoteles mit ſich brachten, oder in der Originalſprache verſtehen lehrten; ſo daß über kurz oder lange ein uneingenommener Kopf, der jene ſtudirte, den Unterſchied entdecken konte, was für eine Philoſophie in jenen eigentlich gelehrt werde, und was für eine man daraus gemacht habe. Die Philoſophie ſelbſt, welche die Griechen im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte in Italien einführten, war die Philoſophie ihrer Zeit, oder diejenige Anſicht und Auslegung des Platoniſchen oder Ariſtoteliſchen Syſtems, welche damals in ihrem Vaterlande die herſchende war. Da man in dieſem ſchon ſeit Jahrhunderten über den Vorzug des Platoniſchen oder Ariſtoteliſchen Syſtems geſtritten hatte, auch wohl beyde zu vereinigen bemüht geweſen war, ſo giengen natürlich mit der Verpflanzung jener Syſteme auch jene Streitigkeiten und Bemühungen nach Italien herüber. Die letztern wurden hier ſogleich wieder erneuert, und zwar mit noch größerer Lebhaftigkeit, da das perſönliche Intereſſe der Anhänger des Plato oder Ariſtoteles nunmehro davon abhing, welcher von beyden die Herrſchaft über die Italieniſchen Philoſophen gewann, oder inwiefern ſich eine Ausgleichung unter den Anſprüchen beyder bewir=

bewirken ließe. So wenig indeſſen der Streit über den Vorzug des Plato und Ariſtoteles, und die Möglichkeit einer Vereinigung derſelben, durch die frühern Debatten der griechiſchen Philoſophen in den nächſtverfloſſenen Jahrhunderten entſchieden war und der Natur des Gegenſtandes nach hatte entſchieden werden können; ſo wenig ward er auch nunmehro bey der Erneuerung des Studiums der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Originalphiloſophie und der Werke der ältern griechiſchen Ausleger derſelben entſchieden. Die Parteyen der Platoniker und Ariſtoteliker behaupteten ſich immer neben einander, ohne daß eine die andere völlig hätte widerlegen und vom Gebiete der geltenden Philoſophie ausſchlieſſen können. Im Grunde war keines von beyden Syſtemen für die Vernunft befriedigend, weder das Platoniſche, noch das Ariſtoteliſche; ihre gegenſeitigen Vorzüge wurden durch ihre gegenſeitigen Mängel aufgehoben. Die Platoniſche Philoſophie hatte den Reiz der größern Neuheit für die Italieniſchen Gelehrten; ſie war anziehender und unterhaltender nicht bloß für die logiſch ſpeculirende Vernunft, ſondern auch für die Phantaſie und das Herz; ſie begünſtigte mehr eine idealiſche Gemüthsſtimmung, ſowohl in ſpeculativem, als in praktiſchem Betrachte; und empfahl ſich, zum mindeſten in den Werken des Plato ſelbſt, durch die Kunſt und Annehmlichkeit der Darſtellung. Dagegen war die Ariſtoteliſche Philoſophie ſchon aus den Zeiten des Mittelalters her im Beſitze einer allgemeinen Achtung, die dadurch noch ungemein verſtärkt wurde, daß, da man jene aus ihren urſprünglichen Quellen kennen lernte, manche Vorzüge derſelben entdeckt wurden, die man vorher nicht gekant hatte. Sie zeichnete ſich durch ihre ſyſtematiſche Form aus, die ſie für den wiſſenſchaftlichen

lichen Unterricht brauchbar machte, und die der Platoniſchen ganz fehlte. Was ihr an Schönheit und Intereſſe der Darſtellung abgieng, das ward bey ihr durch Kürze, Beſtimtheit des Ausdrucks, durch größere Schärfe und Conſequenz der Beweiſe und Schlußfolgen, durch eine leichtere und deutlichere Ueberſicht des ganzen Ideenganges, der gerade durch die vom Plato gewählte künſtliche dialogiſche Form oft ſehr verwickelt iſt, wieder erſetzt. Die mythiſche Einkleidung, die idealiſche Tendenz mancher Platoniſcher Philoſopheme, das Schwärmeriſche und Myſtiſche der Platoniſchen Moral, zumal der Neuplatoniſchen, ſo wie es manche Köpfe für den Platonismus gewann, ſo machte es Andere ihm abgeneigt, denen die logiſch gründlichere und ſtrengere Speculation des Ariſtoteles, und ſeine mehr auf die wirkliche Ausübung im Leben berechnete Moral und Politik beſſer gefiel. Auch hatte Ariſtoteles der vornehmſten Lehre der Platoniſchen Philoſophie, worauf das ganze Syſtem derſelben in ſeiner Eigenthümlichkeit ſich ſtützte, der ſogenanten Ideenlehre, in der That ſehr trifftige Gründe entgegenſetzt, die weder die ältern noch die neuern Platoniker abzulehnen und zu widerlegen wußten, und die daher auch im Urtheile der damaligen Italieniſchen Gelehrten dem Ariſtoteliſchen Syſteme einen Vorzug vor dem Platoniſchen verſchafften. Wenn jenes in ſeinen Principien und Reſultaten nicht immer überzeugend war, ſo war es das Platoniſche noch weniger, und die Einwürfe, welche ſich gegen jenes vorbringen lieſſen, konten aus dieſem nicht gehoben werden; wohl aber lieſſen ſich manche Einwürfe gegen dieſes aus jenem heben. Ueberdem hatte das Ariſtoteliſche Syſtem, ſo wie es von ſeinem Urheber aufgeſtellt und im Innern ausgeführt war, noch ein paar Eigenſchaften, welche daſ-

ſelbe

ſelbe ſeinen Anhängern höchſt ſchäzbar machen mußten, und an welchen es dem Platoniſchen gänzlich gebrach. Es umfaßte erſtlich alle im Alterthume und bis auf dieſe Zeit irgend cultivirte philoſophiſche Diſciplinen vollſtändig im Zuſammenhange, und betraf nicht bloß einzelne Materien, wie das Platoniſche und Neuplatoniſche, das man gewiſſermaßen erſt aus den vorhandenen Materialien zu einer förmlichen und vollſtändigen ſyſtematiſchen Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften umarbeiten und ausbilden mußte. Es war daher ungleich leichter, ein ſyſtematiſcher Lehrer der Ariſtoteliſchen, als der Platoniſchen Philoſophie zu ſeyn, und ſo wurde mancher gute Kopf ſelbſt durch den ſcientifiſchen Mechanismus zu jenem hingezogen. Auch hatte Ariſtoteles in ſeinen Werken nicht bloß die eigentlich philoſophiſchen Diſciplinen bearbeitet, ſondern das ganze Feld menſchlicher Erkentniß überhaupt, ſoweit es in ſeinem Zeitalter theils ſchon von andern durchſtreift war, theils von ihm ſelbſt durch eigne Beobachtung und Forſchung hatte angebaut werden können. Nach ihm war der Bezirk des menſchlichen Wiſſens, hauptſächlich in Anſehung der Naturkunde und Naturgeſchichte, nicht beträchtlich erweitert worden; im Gegentheile die Kentniß dieſes ſelbſt ward erſt dadurch völlig wiederhergeſtellt, daß man die ſämtlichen Ariſtoteliſchen Schriften, und nunmehro auch im Originale, kennen lernte. So war Ariſtoteles der vornehmſte Lehrer auch über das Detail der Natur, wovon die Philoſophie abſtrahirt, und ſchon dies konte und mußte die Autorität desſelben neben dem Plato erhalten, auch wenn man übrigens des leztern Philoſophie vorzüglicher fand. Eine andere ſchäzbare Eigenſchaft des Ariſtoteliſchen Syſtems war die darin enthaltene Kritik der mannichfaltigen Vor

ſtellungs

ſtellungsarten der ältern griechiſchen Philoſophen, die in den Platoniſchen Dialogen ungleich ſeltener und immer nur fragmentariſch angetroffen wird. Mit der Kentniß des Ariſtoteliſchen Syſtems erwarb man ſich alſo zugleich die Kentniß der geſamten griechiſchen Philoſophie in ihrer Beziehung zu jenem, und ſah ſich im Stande, dieſe aus Ariſtoteliſchen Principien zu widerlegen; ſtatt daß der Platoniker nicht ſelten in Verlegenheit ſeyn mußte, wie er manche abweichende ältere Philoſopheme der Griechen aus ſeinen Principien widerlegen wollte, ſoferne in den Werken des Plato nichts hierüber vorkam. Obgleich alle dieſe erwähnten Eigenſchaften des Ariſtoteliſchen Syſtems nicht von der Art waren, daß ſie die Verbreitung der Platoniſchen Philoſophie in Italien anfangs hätten hindern, oder auch in der Folge das Studium dieſer gänzlich hätten verdrängen können, indem dasſelbe an und für ſich immer ſein Intereſſe behielt; ſo waren ſie doch hinreichend, das Anſehn und ſelbſt eine gewiſſe Oberherrſchaft des Ariſtoteliſchen Syſtems im Gebiete der Philoſophie zu erhalten, welche dieſes auch nicht eher verloren hat, als bis die Speculation anfieng, ganz unabhängig von aller Philoſophie des Alterthums neue Wege zur Wahrheit zu verſuchen. Eine Beſchuldigung, die man dem Ariſtoteliſchen Syſteme aufbürden konte und wirklich aufbürdete, und die das Platoniſche weniger oder gar nicht traf, wiewohl der antiplatoniſche Fanatismus dies auch nicht zugeben wollte, daß jenes nehmlich dem Chriſtenthume widerſtreite, konte freylich die Aufnahme dieſes begünſtigen, und zur Unterdrückung jenes beytragen. Aber auf die vorzüglicheren philoſophiſchen Köpfe that dieſe Beſchuldigung gerade die entgegengeſetzte Wirkung, und nahm ſie noch mehr für das Ariſtoteliſche Syſtem ein. Sie

erfan-

erfanden auch ſehr bald die Ausflucht, daß man aus bloßer Vernunft philoſophiren könne, wie man wolle, wenn man nur die Philoſophie der chriſtlichen Dogmatik unterordne, und bey dem Glauben an die Lehre der Kirche beharre. Uebrigens war die Verſchiedenheit der wahren Ariſtoteliſchen und Platoniſchen Philoſophie zu weſentlich und zu groß, als daß die Bemühungen Einiger von den Wiederherſtellern der griechiſchen Philoſophie in Italien, beyde mit einander zu vereinigen und zu Einem Syſteme zu erheben, hätten gelingen können. Man verſuchte auf's neue vergeblich, was man in den verfloſſenen Jahrhunderten ſchon ſo oft vergeblich verſucht hatte.

Es lag in den damaligen Umſtänden, daß bey der erſten Einführung der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Originalphiloſophie in Italien der Streit zwiſchen beyden zuerſt von den Platonikern angefangen wurde. Die echte Ariſtoteliſche Muſe fand auf allen Univerſitäten und Schulen ihren Wohnſitz ſchon von Alters her bereitet, und konte gleich triumphirend einziehn; die Muſe des Plato war eine Fremde, nnd die überdem an jener ihre natürliche Feindinn hatte. Sie mußte alſo, nachdem ſie auch durch Barlaam, Petrarcha und deſſen Zöglinge und Freunde einen Zutritt und ein gewiſſes günſtiges Vorurtheil bey mehreren Italieniſchen Gelehrten gewonnen hatte, dieſes zu rechtfertigen und zu beſtätigen ſuchen; und das konte nur dadurch geſchehen, daß ſie den Unterſchied auffallender zeigte, der zwiſchen ihr und der Ariſtoteliſchen Muſe obwalte, und denſelben zu ihrem Vortheile darſtellte. Hiervon war aber eine natürliche Folge, daß ſie bey ihrer Gegnerinn, die ſich ſchon hier und da verdrängt ſah, und noch mehr verdrängt zu werden fürchten mußte, den heftigſten Widerſpruch fand;

fand; ſo daß gleich der Anfang der Geſchichte der neuern Philoſophie eine Geſchichte des Streits unter dieſen beyden iſt.

Der Streit über den Vorzug der Ariſtoteliſchen oder Platoniſchen Philoſophie wurde zuerſt begonnen vom Georgius Gemiſtus Pletho in einem Tractate: De Platonicae atque Ariſtotelicae philoſophiae differentia *). Es iſt des Lärmes ſchon oben erwähnt worden, welchen Pletho durch die zu großen Lobeserhebungen des Plato und die Herabſetzung des Ariſtoteles, die er ſich darin erlaubte, gegen ſich erweckte. Seine Gegner rächten ſich anfangs dadurch, daß ſie ihn kätzeriſcher Blasphemieen gegen den Kirchenglauben anklagten, und nun als echte Kätzerrichter gegen das Buch wütheten. Indeſſen erhielt dieſes doch auch einen gelehrten Widerſacher an dem Georg von Trapezunt, der eine Comparationem Platonis et Ariſtotelis ſchrieb, dem Plato die Lobſprüche, die ihm Pletho gegeben, mit bittern Invectiven vergalt, und dagegen das Verdienſt und die philoſophiſche Tugend des Ariſtoteles um ſo enthuſiaſtiſcher hervorhob. Gegen die Schrift des Georg von Trapezunt erſchien wiederum das Werk des Cardinals Beſſarion: In calumniatorem Platonis libri IV **). Da in dieſem die von

*) Dieſer Tractat iſt griechiſch herausgekommen zu Venedig 1540. 4. und ex verſione latina *Georgii Chartandri* (*Heniſch*) zu Baſel 1574. 4.

**) Ich habe folgende Ausgabe vor mir: *Beſſarionis* Cardinalis Niceni et Patriarchae Conſtantinopolitani in calumniatorem Platonis libri quatuor. — Eiusdem correctio librorum Platonis de legibus Georgio Trapezuntio interprete, ubi paſſim verba graeca ipſius Platonis recitantur et emendata et cum ſuis accentibus; nam in libris Romae olim impreſſis deſunt. Deinde a Beſ-

von beyden entgegengeſetzten Parteyen vorgebrachten Streitgründe am ausführlichſten vorkommen; die Hauptmomente insbeſondere, die in dem Tractate des Pletho enthalten ſind, auch in dieſem wiederholt werden; und die Schrift des Georg von Trapezunt ſelbſt nicht gedruckt iſt; ſo iſt jenes Werk des Beſſarion als die vornehmſte Quelle zur Geſchichte des erſten Streits zwiſchen den neuern Platonikern und Ariſtotelikern anzuſehn. Ueberdem zeigt ſich Beſſarion als einen beſcheidenen, ruhigen und gemäßigten Beurtheiler; er iſt kein ganz einſeitiger Lobredner weder des Plato noch des Ariſtoteles; ob er gleich für den erſtern Partey nahm, ſo ſuchte er doch zugleich den Streit zu vermitteln, und läßt wenigſtens dem Ariſtoteles Gerechtigkeit wiederfahren, ſo weit ihm dieſe nach dem Geſichtspuncte gebührte, woraus er ihn ſchätzte. Er beruft ſich auch auf ſeine ehemalige freundſchaftliche Verbindung mit dem Georg, die ihn bewogen habe, ſo viel möglich ſich aller Heftigkeit und Schmähungen

ſarione ſaepe argumento praemiſſo in latinum vertuntur. Poſtremo Trapezuntii tralatio ſubiungitur — Eiusdem de natura et arte adverſus eundem Trapezuntium tractatus; Venet. in aed. Aldi Rom. 1503 fol. Dieſe Ausgabe iſt, wie Aldus verſichert, nach einem Manuſcripte des Beſſarion gedruckt, und daher um vieles correcter und etwas vollſtändiger als die ältere Römiſche Ausgabe. Die beyden letztern Werke werden auch als ein fünftes und ſechstes Buch des erſtgenanten Werks mit aufgeführt, ſo daß alle drey Werke ein Ganzes ausmachen. In einer ſpätern Ausgabe (Venet. in aed. Aldi et Andreae Soceri 1516 fol.) iſt noch hinzugekommen vom Beſſarion: Metaphyſicorum Ariſtotelis XIV libb. translatio. Theophraſti metaphyſicorum lib. I. Dieſe Ueberſetzung des Beſſarion von der Metaphyſik des Ariſtoteles iſt auch in den neuern Ausgaben der Ariſtoteliſchen Werke beybehalten.

hungen zu enthalten, und ſogar den Namen jenes zu verſchweigen, damit man zum mindeſten von ihm nicht erfahre, wer der calumniator Platonis geweſen ſey.

Beſſarion chacakteriſirt zuvörderſt im Allgemeinen die Art, wie Georg von Trapezunt den Plato mit dem Ariſtoteles verglichen habe. Er habe, ſagt er, in dem Buche eine Unterſuchung der Theorieen beyder Philoſophen von natürlichen und göttlichen Dingen, von der Sittlichkeit, von den Geſetzen des Denkens, erwartet; inwiefern beyde große Männer zuſammenſtimten oder von einander abwichen, und auf was für Gründen die Differenz beruhe; was beym Ariſtoteles Materie und Form, und ob die Seele eine Entelechie ſey; ob es abgeſonderte Formen der Dinge gebe, wie Plato behauptet, oder ob dieſe nicht abgeſondert exiſtiren könten; ob ſie für ſich, oder nur in den Begriffen der Seele vorhanden wären; ob die Welt unerſchaffen und ewig, oder erſchaffen und vergänglich; ob Gott der Urheber der Welt der Materie nach, oder nur der Urheber der Bewegung und Form der Natur ſey; ob der Himmel zu einem der vier Elemente gehöre, oder ein fünftes ausmache; was der Endzweck des Univerſum's und das höchſte Gut ſey, ob die Tugend, oder die contemplative Erkentniß? Dies ſeyen die Gegenſtände, mit denen ſich die Vorgänger unter den Griechen beſchäfftigten, ſo daß ſie nach ihrer Prüfung entweder der Vorſtellungsart des Plato oder des Ariſtoteles gefolgt wären, oder beyde zu vereinigen geſucht hätten. Durch ein neues Werk der Art, desgleichen unter den Lateinern Niemand geliefert, würde auch Georg ſich verdient gemacht und großen Ruhm erworben haben. Dagegen enthalte das ganze Werk desſelben, gleich der ältern Komödie der Griechen, nichts als Schmähungen und Läſte-

rungen, aller notoriſchen Wahrheit zum Troße. Ariſtoteles werde darin nicht nur geprieſen, und Plato ihm nachgeſeßt, was man allenfalls ertragen könne; ſondern der leßtere heiße auch ein Ignorant, ohne alle Erfahrung, ohne alle Kentniß der Mathematik, der Philoſophie, der Redekunſt, und aller übrigen Diſciplinen; und noch mehr, er heiße ein Verſchwender und ſchlechter Menſch, der ſich in allen Laſtern herumgewälzt habe. Nach dieſer allgemeinen Charakteriſtik giebt Beſſarion den Inhalt von Georg's Werke noch genauer an. Es war in drey Bücher abgetheilt. Das erſte befaßte eine Vergleichung der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Lehre, die in einer Reihe kecker Behauptungen ohne alle Beweisgründe beſtand. Ariſtoteles habe Syſteme von allen Wiſſenſchaften aufgeſtellt; Plato nicht; es fehle dem leßtern gänzlich an einer beſtimten und ſichern Art zu argumentiren; ſeine und ſeiner Anhänger Philoſophie ſey abgeſchmackt, lächerlich, kindiſch, ſich ſelbſt widerſprechend, und betreffe die unbedeutendſten Dinge. Im zweyten Buche ſuchte Georg zu zeigen, daß die Meynungen des Ariſtoteles den wahrſten und heilſamſten Lehren der chriſtlichen Religion gemäß, und eben deßwegen wahrer als die Platoniſchen ſeyen, die von dieſen Lehren abwichen und dadurch ihre Falſchheit verriethen. Das dritte und leßte Buch war ein Pasquill auf das Leben und den Charakter des Plato, der hier von einer ſo ſchändlichen Seite dargeſtellt wurde, daß Beſſarion bey der beſtimten Erwähnung dieſes dritten Buchs in die heftigſte Indignation ausbricht *).

Er

*) *Beſſarion* in Calumn. Platonis lib. I. cap. 1. Tertio vero atque poſtremo libro vitam Platonis continentiſſimam integerrimamque accuſat, ac iurgiis et contumeliis

Er fand das Verfahren des Georg gegen den Plato um deſto frevelhafter und verabſcheuungswürdiger, da die eifrigſten Apologeten des Chriſtenthums gegen die heydniſchen Philoſophen ſich ſo oft auf die Urtheile des Plato berufen hatten und noch beriefen, um dieſe durch die Stimme eines Weltweiſen aus ihrem eignen Mittel zu widerlegen; eine Art der Vertheidigung, die jetzt dem Chriſtenthume ganz entzogen wurde, ſobald Plato ſelbſt lächerlich und verächtlich gemacht war. Zwar konte die Verleumdung des Georg dem ruhmvollen Andenken des Plato bey den Griechen nicht viel ſchaden, wohl aber bey den Lateinern, welche die Schriften deſſelben

liis inſectatur. Pro ſcelus atque flagitium! Quo mimo, quo paraſito, quo lenone, quo cinaedo, quo ſcelerato, flagitioſo, peſtifero. infido, fraudulento, nebulone, profuſo, non turpius, foedius, deteſtabilius vixiſſe illum affirmat? O novum iurgiorum genus, o iniquas calumnias et ante hunc diem inauditas! Profecto ſi affirmari haec de aliquo poſſent, nemo tamen foret usque adeo aut virtutis expers aut doctrinae, qui res adeo foedas, turpes, flagitioſas, nefandas, vel proloquendo ora polluere, vel ſcribendo inficere ac commaculare manus auderet. Heu quid iſte ſceleris in Platonem non evomit? Nonne ebrietatem obiecit? Nonne fornicationes, adulteria, ſtupra et nefandos marium concubitus? Nonne ingratitudinem, tyrannidem, vim, rapinas, ſtultitiam, legum iniquitatem, et quicquid denique dici aut cogitari dirum tetrumque poteſt? Quod ſi omnes qui unquam omnibus ante actis ſeculis fuerunt viros truces, agreſtes, efferos, ſaevis ac teterrimis moribus, ſimul collegiſſet, in quos graviſſime acerbiſſimeque inveheretur: quid obſecro te plus haberet, quod adverſus omnes evomeret, hic calumniator, et hoſtis hominum, et novus Timon atque alter Momus? Haec igitur cum legiſſem, non potui tam iniquam hominis mentem non execrare, eius praeſertim, qui mecum familiaritate coniunctus aliquando fuiſſet.

ſelben im Originale gar nicht hatten, ſondern nur in lateiniſchen Ueberſetzungen, die auch nur von Wenigen geleſen wurden.

Bey der Widerlegung des Georg von Trapezunt, welche Beſſarion unternahm, ſchränkte er ſich nicht bloß auf die Erledigung der Vorwürfe ein, welche von jenem dem Plato gemacht waren; ſondern er zog überhaupt eine Parallele zwiſchen der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie und den Verhältniſſen beyder zum Chriſtenthume, wobey aber allerdings die Abfertigung des Georg immer zugleich einer ſeiner Hauptzwecke war. Zuerſt berührte er den Vorwurf, daß Plato über die wichtigſten Gegenſtände der Philoſophie gar nichts, oder nur räthſelhaft geſchrieben habe. Es iſt kein Beweis der Unwiſſenheit, wenn ein Philoſoph ſeine Ideen nicht ſchriftlich mittheilt; auch die Pythagoreer haben ein Stillſchweigen beobachtet, und es iſt ſelbſt Vorſchrift des Chriſtenthums, die Geheimniſſe der Lehre nicht zu offenbaren. Plato folgte in ſeiner Zurückhaltung dem Beyſpiele der Pythagoreer, und hatte dazu beſondere Gründe, die er in einem Briefe an den Dionys auseinander ſetzt. Die Behauptung der Unwiſſenheit des Plato widerſpricht nicht nur den Zeugniſſen der Akademiker, ſondern auch der Peripatetiker ſelbſt, der Griechen überhaupt, des Cicero, Plinius, Quintilian, Apulejus, Auguſtinus, die vom Beſſarion angeführt werden. Ariſtoteles würde nicht ſo lange ein Zuhörer des Plato geweſen ſeyn, wenn er den Unterricht desſelben nicht lehrreich gefunden hätte, und Plato hat unleugbar in ſeinen Dialogen ſeine philoſophiſche Gelehrſamkeit dargelegt *). Dann komt Beſſarion auf Plato's Schreibart und hiſtoriſche Kunſt. Er macht

*) Ibid. lib. I. cap. I. 2.

macht bey dieſer Veranlaſſung ſehr viel ſcharfſinnige und richtige Bemerkungen über die philoſophiſche Schreibart überhaupt und was zu ihr erfordert werde, hernach über die Eigenthümlichkeiten der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Schreibart. Er entwickelt die bewundernswürdige Feinheit in der Anlage und Ausführung der Platoniſchen Dialoge. Plato ſey beredt, unterhaltend, deutlich; Ariſtoteles ſey kurz, energiſch, dunkel, ob er gleich oft nur weiter erörtere, was er vom Plato gelernt habe. Um die wiſſenſchaftliche Kentniß zu beweiſen, die Plato von der Rhetorik beſeſſen habe, überſetzt Beſſarion einen Theil des Phädrus, wo treffliche rhetoriſche Vorſchriften gegeben werden; nent mehr berühmte Redner, die Schüler des Plato geweſen ſeyen, und beruft ſich wieder auf die Zeugniſſe des Cicero und des Ariſtides. Er verkent aber doch auch das größere Verdienſt des Ariſtoteles um die Rhetorik nicht *). Was das logiſche Raiſonnement betreffe, ſo hat Plato auch hierin ſich ausgezeichnet, und ſich aller drey Gattungen der Syllogismen, der demonſtrativen, dialektiſchen und ſophiſtiſchen bedient, wie Beſſarion mit Beyſpielen aus dem Timaeus, Phädon, Phädrus und Euthydem belegt; er iſt ſogar als Erfinder der Kunſt zu betrachten, durch Schlüſſe neue Sätze zu entdecken **). Hierauf geht Beſſarion zum Beweiſe über, daß Plato der Natur eben ſo kundig geweſen ſey, wie Ariſtoteles, und daß auch die Theorieen beyder Philoſophen ſehr gut mit einander harmoniren in ihren Principien. Ueber die Natur des Himmels, der Elemente, über die Figuren der Körper habe Plato richtiger, als Ariſtoteles, philoſophirt; ſo wie auch

*) Ibid. lib. I. c. 3.

**) cap. 4.

auch ſeine Theologie der Ariſtoteliſchen bey weitem vorzuziehn, und die Moralphiloſophie in ſeinen Dialogen ungleich beſſer und vollſtändiger, als vom Ariſtoteles abgehandelt ſey *). Georg von Trapezunt hatte den Plato auch der Unwiſſenheit in der Mathematik beſchuldigt. Hiergegen erinnert Beſſarion, daß Plato die Mathematik auf's fleißigſte ſtudirt habe; daß Niemand ohne Vorkentniß der Mathematik zum Unterrichte des Plato zugelaſſen worden ſey und auch ſeine Schriften verſtehen könne; daß mehrere Ausleger des Plato mathematiſche Erläuterungen hätten ſchreiben müſſen, und Theon ſein Werk von den vier mathematiſchen Diſciplinen ein Compendium zu den Büchern des Plato genant habe **). Er erwähnt ferner des Umſtan-

*) Cap. 5. 6. 7.

**) Cap. 8. fol. 11. Hinc plerique expoſitores Platonis in explanandis eius libris de mathematicis rationibus plura dixerunt; et *Theon*, ſummus ille mathematicus, cum opus de quatuor mathematicis diſciplinis edidiſſet, compendium in Platonis libros inſcripſit, quaſi ea duntaxat in his continerentur, quae Plato in ſuis operibus tetigiſſet. *Equidem ita a maioribus noſtris traditum accepi*, Platonem non minus quadripartitam hanc mathematicarum diſciplinarum rationem, quam aliam quamvis philoſophiae partem, ſuis diſcipulis explicare ſolitum fuiſſe, ac veſtibulo ſcholae eius hoc epigramma inſcriptum extitiſſe: *Nemo huc Geometriae expers introeat*, quod inprimis ſignificare videtur: cum a Sacello philoſophiae arcendum eſſe, qui Geometria diſciplina non ſit inſtitutus; quamquam illud quoque poſſit denotare: Neminem eſſe intromittendum, qui virtutem ex geometrica mediocritate quaeſitam non ſit conſecutus. — Ich erinnere mich, daß Hr. Fülleborn irgendwo in ſeinen Beyträgen zur Geſchichte der Philoſophie einen Gewährsmann unter den alten Schriftſtellern für die angebliche Ueberſchrift über der Thür des Platoniſchen Hörſals; *Ουδεις αγεωμετρητος εισιτω*, vermißt hat.

ſtandes, daß Plato die Verdoppelung des Cubus erfand und dadurch die Athener von der Peſt befreyte, denen das Orakel, um von derſelben befreyt zu werden, befohlen hatte, den Altar des Apollo, der von cubiſcher Figur war, zu verdoppeln, was ſie zuerſt dadurch bewerkſtelligt zu haben glaubten, daß ſie einen Cubus auf dem andern ſetzten, wo aber die Peſt noch nicht nachließ, bis ſie Plato über das richtige Verfahren belehrte. Wie kann man auch, ſetzt Beſſarion endlich hinzu, vom Plato Unwiſſenheit in der Mathematik nur vermuthen, da er ſeine Schüler ſo eifrig zum Studium derſelben anmahnte? Das Reſultat iſt: Plato hat freylich kein Syſtem der einzelnen Wiſſenſchaften aufgeſtellt, wie Ariſtoteles; Niemand wird ihn aber darum weniger als Philoſophen und Gelehrten ſchätzen, da er mehrere treffliche und der Nachwelt nützliche Schriften hinterlaſſen hat.

Im zweyten Buche ſeines Werks unterſucht Beſſarion ſowohl die Verſchiedenheit beyder Syſteme, des Pla-

hat. Aus der angeführten Stelle des Beſſarion erhellt, daß ſie auf einer Sage beruhte, die ſich aus den Zeiten des Plato her mündlich fortgepflanzt hatte, oder auch wohl erdichtet war. Hätte Beſſarion das Factum von einem ältern Schriftſteller entlehnt, würde er vermuthlich dieſen genant, und ſchwerlich ſich ſo ausgedrückt haben: Equidem a maioribus noſtris traditum accepi. — Theon, der Mathematiker, war aus Smyrna gebürtig, und blühte im Anfange des zweyten Jahrhunderts nach Chriſti Geburt unter dem Trajan und Hadrian. Von ſeinen mathematiſchen Erläuterungen der Werke des Plato iſt nur ein Fragment übrig, worin von der Arithmetik und Muſik gehandelt wird. Es iſt herausgegeben von Iſm. Bullialdus mit einer lateiniſchen Ueberſetzung und Anmerkungen zu Paris 1644. 4.

Platoniſchen und Ariſtoteliſchen, als ihr Verhältniß zur chriſtlichen Religion. Er behauptet, daß das Platoniſche mehr mit dem Chriſtenthume zuſammenſtimme, als das Ariſtoteliſche; daß die Kirchenlehrer ſich niemals des Zeugniſſes des Ariſtoteles zum Behufe des Chriſtenthums bedient hätten, wohl aber des Zeugniſſes des Plato; und daß man alſo die Autorität der Kirchenlehrer ſchwäche, wenn man das Anſehn des Plato verringere. Er erklärt hierbey, daß es gar nicht ſeine Abſicht ſey, den Ariſtoteles, zu deſſen Partey ſich alle lateiniſche Philoſophen hielten, anzufechten oder herabzuwürdigen; eben ſo wenig alle Meynungen und Behauptungen des Plato in Schuß zu nehmen; daß vielmehr beyden, dem Ariſtoteles, wie dem Plato, das größte Lob gebühre, und die Lateiner nur nicht über den Plato aburtheilen dürften, da die lateiniſchen Ueberſetzungen der Schriften deſſelben höchſt fehlerhaft ſeyen, und jene alſo immer der Gefahr ausgeſetzt wären, ihn unrecht verſtanden zu haben. Die Merkmale der Platoniſchen Philoſophie, aus welchen Beſſarion eine nähere Uebereinkunft derſelben mit dem Chriſtenthume folgert, als der Ariſtoteliſchen beyzulegen ſey, ſind im Weſentlichen folgende: Erſtlich: Plato's Beſchreibung von der Gottheit, daß ſie das Urprincip alles Vorhandenen, der Schöpfer und Erhalter des Univerſum's, das höchſte Gut, unendlich erhaben über alle körperliche und geiſtige Subſtanzen, durch keinen Begriff erreichbar, und durch keinen Namen zu bezeichnen ſey, harmonirt durchaus mit der chriſtlichen Theologie, insbeſondere mit der Lehre des Dionys des Areopagiten und mehrer Kirchenväter. Beſſarion citirt aus dem vierten Buche des Platoniſchen Werkes von den Geſetzen eine Stelle, die Gottheit betreffend, die wörtlich mit einer bibliſchen zu-

ſammen-

ſammentrifft*). Zweytens: Von der Dreyeinigkeitslehre laſſen ſich mehr Spuren in Plato's Philoſophie entdecken, als in der Ariſtoteliſchen, wiewohl man eigentlich dieſelbe beyden Philoſophen nicht zuſchreiben kann. Georg von Trapezunt hatte die ſeltſame Behauptung aufgeſtellt, daß Ariſtoteles im Anfange des erſten Buchs de coelo die Dreyeinigkeit gelehrt hätte, durch eine demſelben zu Theile gewordene göttliche Offenbarung; dagegen beym Plato hiervon nichts vorkomme, der vielmehr eine Menge von Göttern annehme, welche die Menſchen verehren müßten. Beſſarion deckt ihm hier zuvörderſt den ärgſten Misverſtand der angezogenen Ariſtoteliſchen Worte auf, in welchen davon die Rede iſt, daß alle Körper drey Abmeſſungen haben, nicht aber von der Dreyeinigkeit. Vielmehr laſſe ſich Plato's Lehre von dem göttlichen Urprincipe, dem göttlichen Verſtande oder der Ideenwelt als dem erſten Urproducte jenes, und der Weltſeele, dem Dogma von der Trinität aſſimiliren; was Beſſarion nach der Anleitung mehrer Kirchenväter und Neu-Platoniker, und auch einiger Stellen in dem unechten Buche Epinomis, und den ebenfalls untergeſchobenen Briefen des Plato an den Hermias, Eraſtus und Koriscus, weiter ausführt; und worin er nicht Unrecht hatte, da in der That die ganze Lehre von der Dreyeinigkeit erſt aus der Deutung hervorgieng, welche die Neu-Platoniker von der Ideenlehre machten, und die von den chriſtlichen Philoſophen in ihr dogmatiſches Syſtem verwebt wurde. Beſſarion beruft ſich auſſerdem auf Plotin's Werk de tribus perſonis, und auf andere Platoniker, die nach den Grundſätzen des Plato die göttliche Dreyeinigkeit gelehrt hätten, den Porphyrius, Numenius, Ame-

*) Ibid. lib. II. cap. 1-3.

Amelius. Was aber den Origenes und Arius angehe, ſo wären dieſe nicht ſowohl durch das Studium der Platoniſchen Philoſophie, als durch eine falſche Auslegung der heiligen Schrift, in ihre Kätzereyen verfallen *). Zu dem Polytheism habe ſich übrigens Ariſtoteles nicht weniger bekant, als Plato; jener behaupte in den Büchern de coelo ausdrücklich die Exiſtenz von mehr Göttern; nach ihm ſeyen der Himmel und die Sterne beſeelte Weſen und göttliche Naturen. Die Vorſtellungsart beyder Philoſophen vom Polytheism ſey inzwiſchen von dem Aberglauben des großen Haufens weit entfernt geweſen, und thue ihrem Glauben an Eine höchſte Gottheit keinen Eintrag, obgleich jene der chriſtlichen Religion widerſtreite; was aber weder dem Plato, noch dem Ariſtoteles, als Heyden, zum Vorwurfe gereichen könne **). Drittens: Plato giebt als Grund, warum Gott das Univerſum erſchaffen, den Willen und die Güte desſelben an; Ariſtoteles behauptet nur von der Weltbildung, daß Gott und die Natur nichts vergeblich thuen. Plato ſetzt als Principien der Welt die Materie, die Form und die Gottheit; Ariſtoteles behauptet die Ewigkeit der Welt. Hier iſt alſo wiederum Plato's Lehre verträglicher mit dem Chri-

*) Cap. 4.

**) Cap. 4 fol. 16. Non usque adeo in errorem vulgo lapſi ſunt, ut fabulas quasdam obſcoenas et inanes ſtatuas coluerint; ſed Deum unum, omnium rerum principium, ingenitum omnino et omni cauſa vacantem poſuere; multas praeterea alias ſubſtantias easque aeternas, ſed a primo illo gradatim deſcendentes, ut aliae ſuperiores, aliae inferiores habeantur; verum omnes ad unum primum referri, indeque pendere atque a primo et proximis primo eſſe productas. Iſta Plato quidam apertius tradidit. Sunt tamen etiam, qui Ariſtotelem non ſecus ſenſiſſe interpretentur.

Chriſtenthume, als die Ariſtoteliſche. Beſſarion bemühte ſich hier, jene Verträglichkeit noch größer darzuſtellen, als ſie wirklich iſt, und ließ ſich deßhalb in eine ſehr ſubtile Diſcuſſion über den Platoniſchen Begriff von der Materie ein, und wie ſich die Behauptung desſelben von der Ewigkeit der Materie damit vereinbaren laſſe, daß dieſe dennoch zuerſt von Gott hervorgebracht ſey. Wie B. will, ſo charakteriſirte Plato die Urmaterie als ein Mittelding zwiſchen dem Erzeugten und Unerzeugten; die Gottheit iſt nichts von allen Dingen, ſoferne ſie über alle Dinge erhaben iſt (ratione excellentiae) und ein ſuperſubſtantiale ausmacht; die Materie iſt auch nichts von allen Dingen, aber nur weil ſie aller Wirklichkeit beraubt iſt (ratione privationis); ſie iſt alſo mehr ein Nichtding, als ein Ding; ſie iſt bloß die Möglichkeit der Dinge; Gott theilt ihr die Wirklichkeit mit, die von der Form unzertrenlich iſt; daher kann nach Plato die Materie ewig ſeyn; aber es komt ihr nicht die ewige Realität zu, welche der Gottheit zukomt. Noch ſucht Beſſarion beſonders gegen Georg zu beweiſen, daß Ariſtoteles nicht, wie Plato, die Welt durch den bloßen Willen Gottes aus Nichts hervorbringen laſſe; daß nach jenem im Gegentheile das Erzeugen wie das Vergehn der Dinge aus dem Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte geſchehe; und daher auch Ariſtoteles bey Vielen in den Verdacht gerathen ſey, als habe er die Schöpfung der Dinge ganz der Gottheit abgeſprochen *). Viertens: Es hatte Georg dem Plato vorgeworfen, daß er die göttliche Vorſehung überhaupt geleugnet habe, und den Lauf der Dinge aus einem blinden Schickſale, einer fatalen Nothwendigkeit, erkläre. Beſſarion leugnete dieſen Vorwurf, und entwickelte Pla-

*) Ibid. lib. II. cap. 5. 6.

to's Begriffe von der göttlichen Erhaltung und Regierung der Welt umſtändlicher. Dieſer legte der göttlichen Natur die vollkommenſte Erkentniß aller Dinge bey; nach ſeiner Lehre will Gott das Beſte bewirken, was nicht geſchehen kann, wenn er nicht auch für die kleinſten Dinge ſorgt; Gott regiert das Weltall im Ganzen, er muß es alſo auch nach ſeinen Theilen regieren; nach dem Tode haben die Guten Belohnung ihres Verdienſtes, und die Böſen Beſtrafung ihrer Schuld zu erwarten; Plato ſelbſt opferte den Göttern und brachte ihnen Geſchenke; aus allem erhellt, daß er eine göttliche Vorſehung geglaubt habe. Im Gegentheile lieſſe ſich behaupten, daß Ariſtoteles keine göttliche Vorſehung angenommen habe, und die Platoniker haben dies von jeher behauptet; denn jener ſagt geradezu, die Gottheit thue nichts um des Wohles der Menſchen willen. Nach dem Alexander Aphrodiſieus, welchen Beſſarion für den trefflichſten Ausleger des Ariſtoteles hielt, lehrte Ariſtoteles, daß weder die immateriellen Dinge, noch das Univerſum im Ganzen, der Vorſehung bedürfen; daß die leztere ſich nur auf die Erhaltung der materiellen Dinge ihren Gattungen nach erſtrecke, nicht aber auf die einzelnen Weſen; auch exiſtire keine Vorſehung an und für ſich, ſondern ſie ſey nur ein Accidens von der Weltbewegung überhaupt *). Beſſarion überläßt nun den Leſern ſelbſt die Entſcheidung, welche von beyden Lehren, ob die Platoniſche oder die Ariſtoteliſche, mehr mit der Lehre des Chriſtenthums zuſammenſtimme.

Fünf⸗

*) Cap. 8. — Vom Alexander Aphrodiſieus heißt es hier: Quae Alexander tradit non ſecus quam ſi ab Ariſtotele acciperemus iudicanda ſunt, cum nemo omnium ſit, qui libros Ariſtotelis vel diligentius indagarit, vel exquiſitius ac certius expoſuerit.

Fünftens: Auch die Seelenlehre des Plato iſt dem Chriſtenthume verwandter, als die Ariſtoteliſche, ſo wie jene überhaupt das philoſophiſche Genie ihres Urhebers documentirt, welches Georg ſo ſehr herabſetzte und verkleinerte. Die Unterſuchung, welche Beſſarion darüber angeſtellt hat, iſt in ihrer Art ſehr intereſſant und lehrreich, läßt ſich aber hier nicht im Detail verfolgen. Die Analogie der Platoniſchen Seelenlehre mit dem Chriſtenthume folgert er theils aus Plato's Begriffe von der Seele als einem ſelbſtſtändigen ewigen Principe der Bewegung, das edler als der Körper ſey, welcher das Princip der Bewegung nicht in ſich ſelbſt habe, ſondern von auſſen empfange; theils aus den Beweiſen, die Plato für die Unſterblichkeit der Seele vorbringe. Ariſtoteles leugnete dagegen die Unſterblichkeit in dem Sinne, in welchem ſie Plato und das Chriſtenthum annahmen; obgleich er eine Fortdauer der ewigen abſoluten Denkkraft behauptete, die nur ohne Bewußtſeyn und Erinnerung ſtatt finde, welche Wirkungen der Verbindung der Denkkraft mit dem Körper ſind, und mit der Aufhebung dieſer Verbindung wegfallen. Beſſarion ſtreifte bey der Gelegenheit auch in eine Diſcuſſion der Averrhoiſtiſchen Theorie vom Weltverſtande über, der im ganzen Univerſum nur Einer ſey, und an welchem die menſchlichen Seelen nur Theil nähmen; von welcher Theorie ebenfalls die Leugnung einer individuellen Unſterblichkeit die Folge iſt. So verbreitet er ſich auch über die Platoniſchen Mythen die Seelen betreffend; über die Wanderung der menſchlichen Seelen nach dem Tode in Thiere; und widerlegt die Behauptung des Georg, daß Plato die Thierſeelen für unſterblich erklärt habe; vielmehr, meynt Beſſarion, habe dieſer den Thieren nicht eigentliche Seelen

beygelegt, ſondern nur gewiſſe Lebenskräfte und Analoga von Seelen. Ueberhaupt unterſcheide Plato vier Gattungen von Seelen, die Seelen der Geſtirne, die Genien und Dämonen, die menſchlichen, und die thieriſchen Seelen. Die erſtern haben die vollkommenſte Erkentniß der Dinge; die andern haben eine richtige Meynung von den Dingen; die menſchlichen Seelen haben eine theils richtige, theils irrige Meynung von den Dingen; die thieriſchen Seelen können nur uneigentlich Seelen genant werden; ſie ſind bloße Empfindungskräfte (animae ſenſitivae), und gehören zu der Gattung ſterblicher Seelen, welche im Timäus von den Untergöttern auſſer der unſterblichen Seele mit dem menſchlichen Körper verbunden wurden *). Sechstens. Georg hatte den Plato auch der Lehre des Fatalismus beſchuldigt. Beſſarion giebt zu, daß Plato ein Fatum annehme; aber dies thue auch Ariſtoteles, und keiner von beyden Philoſophen lehre einen ſolchen Fatalismus, daß durch denſelben die Freyheit der menſchlichen Seele gänzlich aufgehoben werde. Daß Plato die Freyheit des Willens ausdrücklich einräume, erhelle daraus, daß er den Tugendhaften Belohnungen zuſichere und den Laſterhaften Strafen drohe; was er nicht würde haben thun können, wenn er nicht beyde für ſelbſtſtändige Urheber ihrer Handlungen gehalten hätte. Auch räume er dem Zufalle eine Rolle in der materiellen Welt ein. Daß er aber in den göttlichen, immateriellen, bloß denkbaren Dingen; in der fortlaufenden Reihe der ewigen und unveränderlichen Urſachen; in den allgemeinen Geſetzen der Natur, nach welchen immer dieſelben Wirkungen erfolgen; in der vollkomnen Erhaltung und Regierung der Welt nach dem göttlichen Rathſchluſſe, eine nothwendige Beſtimmung annahm,

*) Cap. 7.

nahm, kann man Fatum nennen; aber man darf ihn keineswegeſ beſchuldigen, daß er die Freyheit der Seele in dieſes Fatum habe verſchwinden laſſen, und ihm alles Vorhandene untergeordnet habe. Denn bey den denkbaren Subſtanzen iſt die nothwendige Beſtimmung eine moraliſche, die ſich mit der Freyheit verträgt, und das Geſetz der Wahrheit und Gerechtigkeit ausdrückt. Plato nent ſie Adraſtea. Nur bey den Naturdingen iſt die nothwendige Beſtimmung ein eigentliches Fatum (εἱμαρμενη), das aber doch unter der Gottheit ſteht und von dem Willen derſelben abhängt. Ariſtoteles erklärt ſich über das Fatum nicht deutlich genug, ſo daß man ſeine Meynung mit Sicherheit daraus abnehmen konte *). — Am Schluſſe des Buchs vergleicht Beſſarion noch genauer die Platoniſche und Ariſtoteliſche Lehre von den Naturprincipien, und ſucht ihre Uebereinſtimmung in den Hauptpuncten darzuthun.

Im dritten Buche ſeines Werkes geht Beſſarion noch weiter in's Detail, und prüft die Einwürfe, welche Georg, angeblich aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie, gegen die Platoniſche vorgebracht hatte. Er bleibt hier aber nicht bloß bey dieſer Prüfung ſtehn, ſondern läßt ſich überhaupt tiefer in die Erwägung des Verhältniſſes ein, in welchem der Peripateticismus zum Platonismus ſtehe, und zwar beobachtet er eine ſtrengere ſcholaſtiſch dialektiſche Methode, als er bisher beobachtet hatte, weil er mit manchen Vorurtheilen der ältern Scholaſtiker kämpfen mußte, die vom Georg für ſeine Behauptungen benutzt waren. Man kann übrigens das dritte Buch als eine ausführlichere und mehr demonſtrative Darſtellung des Inhalts des zweyten betrach-

*) Cap. 9.

betrachten. Jenem iſt bloß eigenthümlich, daß Beſſarion zu zeigen ſich bemüht, die Lehren des Chriſtenthums, welche Georg dem Ariſtoteles beylege, beruhten auf den Argumenten der neuern chriſtlichen Theologen; ſie ſeyen aber nicht Ariſtoteliſche Lehren, in denen vielmehr öfter gerade das Gegentheil behauptet werde. So ſollte nach dem Georg in der Theologie des Ariſtoteles die Lehre enthalten ſeyn: Gott ſey der unmittelbare Schöpfer des Univerſum's, der alles aus Nichts hervorgebracht habe, nicht durch eine Nothwendigkeit ſeiner Natur, ſondern ganz zufällig und aus der freyeſten Willkühr durch eine unendliche ſowohl intenſive als extenſive Macht. Dieſe Lehre und die Gründe derſelben hatte Georg gleichwohl wörtlich von den neuern Theologen entlehnt, und nur für Ariſtoteliſche ausgegeben. Beſſarion bewies alſo, daß Ariſtoteles, wie ſeine beſten Ausleger und alle andere neuere Gelehrten unter den Griechen zugeſtänden, die entgegengeſetzte Vorſtellungsart gehegt, und daß Georg die Philoſophie desſelben entweder gar nicht verſtanden, oder ihr eine fremde Vorſtellungsart willkührlich angedichtet habe. Dies führt er denn noch weiter aus auch in Anſehung der Meynungen von der Dreyeinigkeit, von der göttlichen Vorſehung, von der Natur und Unſterblichkeit der Seele, die Ariſtoteles zufolge dem Vorgeben des Georg gehegt haben ſollte, und die dieſer ihm nur untergeſchoben hatte, um die Leſer von der Uebereinſtimmung der Ariſtoteliſchen Philoſophie mit dem Chriſtenthume zu überreden, und den Plato deſto mehr zu verkleinern.

Das vierte Buch endlich von Beſſarions Werke enthält eine Apologie des Lebens und Charakters des Plato gegen die ſchändlichen Verleumdungen, welche ſich Georg erlaubt hatte. Beſſarion hat vielleicht

leicht Alles erſchöpft, was ſich nur darüber ſagen läßt. Er beruft ſich zuvörderſt auf Plato's Moralphiloſophie überhaupt, ſo wie ſie in deſſen Werken de republica und de legibus dargeſtellt iſt. Kein Philoſoph rede mit größerm Enthuſiasmus von der Tugend, als dieſer; ſein Ideal der beſten Statsverfaſſung ſey ganz auf moraliſche Zwecke gerichtet; ſeine Geſetzgebung befaſſe lauter dieſen entſprechende Vorſchriften und Anordnungen; er tadle ſelbſt den Homer und die Dichter, und ſchlieſſe ſie aus ſeiner Republik aus, ſofern ihre Geſänge bey der Jugend eine laſterhafte Geſinnung erzeugen oder begünſtigen möchten; er empfehle überall die Mäßigkeit; erkläre nur die Ehe für moraliſch gerecht, welche Erzeugung und Erziehung von Kindern beabſichtige, verbiete hingegen die Knabenliebe als ein ſchändliches Laſter, ſo wie auch den unehelichen Beyſchlaf. Aus ſolchen moraliſchen Grundſätzen, welche Plato vortrage, könne man auf die Güte ſeines eigenen perſönlichen Charakters ſchlieſſen. Nachher erwähnt Beſſarion noch einiger Züge, die Plato's perſönlichen Charakter betreffen. Plato war nicht verheyrathet und beobachtete dennoch die ſtrengſte Keuſchheit; nach dem Zeugniſſe des Auguſtin brachte er der Natur ein Söhnopfer dafür, daß er keine Kinder erzeugt habe; er verrieth Ernſt und Würde in ſeinem Aeuſſern ſchon von der frühſten Kindheit an, und ſoll nur ſelten gelächelt, nie laut gelacht haben; er beherſchte ſeine Leidenſchaften; er lehrte ohne allen Lohn u. w. Auf einige Vorwürfe des Georg, zu denen in Plato's Schriften ſelbſt, wenn ſie misverſtanden oder verdreht und entſtellt wurden, Stoff und Veranlaſſung lag, antwortet Beſſarion beſonders. So erklärt und rechtfertigt er in einem eignen Kapitel Plato's Begriff von der Liebe, und be-

zieht ſich ſelbſt auf die Bibel, die eine ſolche Liebe, wie Plato ſchildere, preiſe und verherrliche. Einen Hauptanſtoß hatte Georg genommen an der Gemeinſchaft der Weiber, die ein Inſtitut der Platoniſchen Republik war. Beſſarion beſtimte zuvörderſt den richtigern Geſichtspunct, woraus dies Inſtitut, wenn man es im Sinne des Plato beurtheilen wolle, beurtheilet werden müſſe *). Plato hat die Schwierigkeiten, die mit der Gemeinſchaft der Weiber verbunden ſind, gar nicht verkant; aber er achtete auf dasjenige, was nach ſeiner Meynung für den Stat das Beſſere ſey, und folgte hierin mehr idealiſchen Begriffen, als der Erfahrung. Die Folgen, welche Ariſtoteles von der Gemeinſchaft der Weiber fürchtet, werden alsdenn nicht eintreten, wenn die Vorausſetzungen zutreffen, unter welchen Plato jene einführen wollte: daß nehmlich alle Bürger des Stats nach richtigen moraliſchen Grundſätzen erzogen ſind, und dieſe in ihre Art zu denken und zu handeln aufgenommen haben. Alle Individuen ſehen alsdenn ihre eigenen Güter als die gemeinſchaftlichen Güter des Stats an und umgekehrt. Auch könne dem Plato aus dieſer politiſchen Idee einer Gemeinſchaft der Weiber kein Verbrechen gemacht werden, da es ſchon mehr Völker im Alterthume gab, bey welchen ſie gewöhnlich war. Beſſarion beruft ſich auf die Maſſageten, Aethiopier, Troglodyten und Naſamonen, bey denen die Weiber gemeinſchaftlich waren; bey den Thraciern waren es die Jungfrauen; auch bey den Römern und Griechen fand urſprünglich Gemeinſchaft der Weiber ſtatt, und bey manchen Völkern iſt es nicht unanſtändig, ſich öffentlich zu begatten. Ueberdem hat Plato in andern Dialogen die unbedingte Gemeinſchaft der Weiber geradezu gemis-

*) Lib. IV. cap. 1. 2.

gemisbilligt und ſich für die einfache Ehe entſchieden erklärt. Beſſarion fährt fort, auch andere vom Plato in ſeinem Werke von der Republik vorgeſchlagene Inſtitute und Maximen zu vertheidigen, ſofern Georg davon Veranlaſſung hergenommen hatte, den ſittlichen Charakter desſelben zu verunglimpfen. Es gehörten dahin die gymnaſtiſchen Uebungen nackter Weiber und Jungfrauen, die Georg für anſtößig hielt; das Verbot des Heyrathens vor dem dreyßigſten Jahre; die Beſchränkung der Bürger auf eine gewiſſe Zahl; die Misbilligung des Reichthums der Bürger u. w.; von welchen Ideen B. durch richtige Erklärung derſelben im Sinne des Plato das Gehäſſige ablehnt, das Georg auf ſie geworfen hatte *). Der Vorwurf des Laſters der Trunkenheit, welchen eben derſelbe dem Plato mache, giebt dem Beſſarion auch Gelegenheit, ſich über manche andere moraliſche und politiſche Maximen jenes zu verbreiten, inwiefern er den Genuß des Weines, Muſik, Geſang und Tanz erlaubt oder verboten habe **). Der Schluß des Werkes enthält noch eine Widerlegung der hiſtoriſchen Behauptung des Georg: die Griechen ſeyen dadurch von ihrem politiſchen Wohlſtande herabgeſunken, daß ſie die Geſetze des Plato angenommen hätten. Beſſarion führt dagegen den Verfall der Griechen im politiſchen Betrachte auf andere Urſachen zurück. Er erinnert auch ſeinen Gegner an den Kreislauf der menſchlichen Dinge; wie jeder einzelne Menſch ſeine Glücksperiode habe, ſo gelte das auch von ganzen Völkern; auf den blühenden Zuſtand eines Volks ſey der Geſchichte nach immer der Verfall desſelben gefolgt.

*) Cap. 3-8.

**) Cap. 8-12.

folgt. Im Ganzen iſt dies vierte Buch des Werkes des Beſſarion ſowohl als ein Commentar über die Platoniſche Republik, wie als eine Apologie des Plato ſelbſt anzuſehen; da Georg die Beſchuldigungen des Plato wegen Unſittlichkeit vorzüglich auf die politiſchen Inſtitute und Maximen gegründet hatte, welche von dieſem in dem Entwurfe der beſten Republik angegeben waren.

Um die Lateiner noch mehr zu verwahren, daß ſie nicht durch die leidenſchaftlichen Ausfälle des Georg auf den Plato verblendet und ohne Grund gegen die Philoſophie desſelben eingenommen würden, gab Beſſarion auch eine auffallende Probe, wie ſehr jener in ſeiner lateiniſchen Ueberſetzung des Platoniſchen Werkes de legibus den wahren Sinn misverſtanden oder abſichtlich entſtellt und verfälſcht habe. Er berichtigt in der Correctio librorum Platonis de legibus Georgio Trapezuntio interprete über zweyhundert Stellen, und verſichert dennoch, bloß die gröbſten Irrthümer ausgehoben zu haben. Dieſe Arbeit des Beſſarion hat auch noch gegenwärtig ihren kritiſchen Werth. Daß Beſſarion ſelbſt kein vollendeter Ueberſetzer war, hat er durch ſeine lateiniſche Ueberſetzung der Metaphyſik des Ariſtoteles und des Fragments der Metaphyſik des Theophraſt bewieſen. Er ſtand hierin dem Marſilius Ficinus weit nach.

Das Buch de natura et arte, welches zwar ebenfalls vom Beſſarion gegen den Georg von Trapezunt gerichtet iſt, hieng doch urſprünglich nicht mit dem Werke in calumniatorem Platonis zuſammen; es iſt mehr Jahre früher, als dieſes, geſchrieben, und wurde dieſem erſt nachher von dem Verfaſſer als ein ſuperpondium beygefügt, da die Unterſuchung auch zu einer Parallele der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philo-

Philoſophie gehörte. Beſſarion wurde in dieſe Unterſuchung hineingezogen durch einen philoſophiſchen Streit, der zwiſchen dem Georgius Gemiſtus Pletho und dem Theodor aus Theſſalonich entſtanden war. Ariſtoteles behauptet im zweyten Buche der Phyſik, daß die Natur zwar alles zu einem Zwecke wirke, aber ohne Abſicht, ſo wie auch wohl die Kunſt zweckmäßig wirken könne, ohne die Abſicht des Zweckes zu haben. Pletho beſtritt und verwarf dieſe Behauptung, und vertheidigte dagegen die Meynung der Platoniker, daß ſowohl die Kunſt als die Natur mit Abſicht handeln. Theodor erklärte ſich für den Ariſtoteles gegen den Pletho. Seine Gründe waren folgende: Eine Ueberlegung findet bey uns nur in Beziehung auf ſolche Dinge ſtatt, von denen wir gar keine Erkentniß oder Gewißheit haben, ob ſie zu dem Zwecke beytragen mögen, den wir uns vorſetzen; ſo wie aber bey der Natur der Zweck erkant und gewiß iſt, ſo erkent ſie auch das mit Gewißheit, was zu dem Zwecke gehört; daher handelt weder die Kunſt, noch die Natur mit Abſicht. Ferner iſt zwiſchen Thun (agere) und Machen (facere) ein nicht geringer Unterſchied; das Machen iſt Sache der Kunſt; das Thun iſt Sache der Klugheit; man pflegt aber nicht zu überlegen, was man machen, ſondern was man thun will. Es gebe alſo keine Abſicht der Kunſt; nur eine Abſicht der Klugheit. Theodor drückte dies ſo aus: Conſilium non artis eſſe, hoc eſt, habitus cum ratione *factivi;* ſed prudentiae, id eſt, habitus cum ratione *activi.* Noch ſetzte er hinzu, er wundere ſich, wie Pletho habe glauben können, daß er mit wenig Worten, und faſt durch eine Theſis ſchlechthin, ſeine Meynung werde geltend machen, die ſo vielen Grün-

den des Ariſtoteles, welche das Gegentheil bewieſen, zuwiderlaufe. Er bat den Beſſarion, wenn dieſer über die Materie etwas Vollſtändigeres und Bündigeres wiſſe, dasſelbe mitzutheilen.

So groß auch die Verſchiedenheit der Meynungen des Plato und Ariſtoteles darüber zu ſeyn ſcheint, ob die Natur und die Kunſt mit Abſicht handeln; ſo werde doch, meynt Beſſarion, bey genauerer Anſicht dieſe Verſchiedenheit faſt ganz verſchwinden. Beyde Philoſophen ſind darin einig, daß die Natur zu einem Zwecke handele. Sie weichen bloß darin von einander ab, daß nach dem Plato die Natur nicht die erſte Urſache der Dinge iſt, ſondern noch eine höhere und edlere Urſache als die Natur exiſtirt; Ariſtoteles hingegen die Natur als das erſte Princip annimt. Die Entſcheidung dieſer Differenz hängt von der ſchweren und dunkeln Unterſuchung über die Ideenlehre ab, in Anſehung welcher Plato und Ariſtoteles einander entgegen waren. Da alſo nach dem Plato die Natur lediglich eine Inſtrumentalurſache iſt, deren Wirkſamkeit durch einen Verſtand beſtimt wird, ſo handeln der Vorſtellungsart desſelben gemäß ſowohl die Natur als die Kunſt mit Abſicht. Die Diſtinction zwiſchen Machen und Thun hat, wie Beſſarion glaubt, hierauf keinen Einfluß. Aber auch Ariſtoteles räumt der Natur und Kunſt eine Abſicht ein. Wer dieſe leugnet, muß auch den Ariſtoteliſchen Saz leugnen, daß die Natur und die Kunſt zu einem Zwecke wirken, indem dieſer Zweck immer eine Abſicht vorausſezt. Wenn Ariſtoteles ſich zuweilen ſo ausdrückt, als ob die Natur und die Kunſt keine Abſichten hätten, ſo verſteht er dies erſtlich nicht von allen Naturproducten und allen Werken der Kunſt, ſondern nur von denen, wo die Gegenſtände der Wirkung unmittelbar

telbar als gewiß erkant werden, das heißt, bloß mechaniſch aus der Urſache fließen; und zweytens will er auch nur ſo viel damit ſagen, daß die Abſicht undeutlicher ſey. Ariſtoteles führt alſo doch ebenfalls zulezt die zweckmäßigen Wirkungen der Natur und Kunſt auf einen Weltverſtand zurück, der in der Natur und durch dieſelbe wirkt.

Dieſe Erläuterungen hatte Beſſarion dem Theodor mitgetheilt; ſie geriethen auch in die Hände des Georg von Trapezunt, der ſich wiederum gegen dieſelben erklärte, und dadurch den erſtern zu einer ausführlichern Erörterung nöthigte *). Georg behauptete erſtlich: Es ſey etwas anders, mit Abſicht handeln, und zu einem Zwecke handeln. Dies leugnete Beſſarion. Der Zweck ſelbſt könne nichts anders ſeyn, als die Abſicht; was zu einem Zwecke geſchähe, könne nicht bloß nach einer menſchlichen Abſicht, ſondern auch nach einer natürlichen geſchehen; es gebe eine zwiefache Abſicht, deren eine man dem Verſtande, die andere der Natur beymeſſen könne. Wenn Ariſtoteles auch nicht ausdrücklich von einer Ueberlegung der Natur rede; ſo geſtehe er doch der Natur eine Abſicht

*) Beſſarion erwähnt hier auch der erſten Veranlaſſung ſeines Streits mit dem Georg von Trapezunt. Dieſe war das günſtige Urtheil, welches jener über den Theodor aus Theſſalonich gefällt hatte, den er ausdrücklich für gelehrter erklärte, als Georg ſey. Deßwegen fieng Georg an, als Gegner des Beſſarion aufzutreten. Er gieng indeſſen anfangs ſehr behutſam zu Werke, weil er den Einfluß des Beſſarion fürchtete. In ſeiner Gegenſchrift nahm er die Miene an, als ob er den Verfaſſer des Tractats über die Natur und Kunſt gar nicht kenne. S. *Beſſarion* de nat. et arte cap. 3. fol. 106. b.

ſicht zu, nach welcher ſie alle ihre Erzeugniſſe hervorbringt; er nehme vier materiale Urſachen der Naturdinge an; aber nur Eine formale, durch welche die Zweckmäßigkeit derſelben beſtimt wird. Eine zweyte Behauptung des Georg war: Die Natur überlege nichts, ob ſie gleich zu einem Zwecke handele. Beſſarion erwiedert: Die Ueberlegung werde nach der Meynung der gelehrteſten Männer bald dem menſchlichen, bald dem göttlichen Verſtande zugeſchrieben. Die Platoniker behaupteten, daß die Natur aus abſolutem innern Vermögen weder handle, noch überlege; ſie führten dieſes auf einen Verſtand auſſerhalb der Welt zurück; und dieſes verſtändige äuſſere Ueberlegungsprincip in der Natur werde auch nicht von den Ariſtotelikern aufgehoben. Frevelhaft ſey es übrigens, wenn Georg diejenigen verdamme, welche der Gottheit eine Ueberlegung beymeſſen, da dies der Lehre der heiligſten Kirchenväter gemäß ſey. Beſſarion berichtigt noch auſſerdem einige irrige Meynungen Georgs von der Ariſtoteliſchen Vorſtellungsart der Zweckmäßigkeit der Natur und der Kunſt und den Gründen dieſer, und beſtätigte ſeine eigene Anſicht durch die gleichlautenden Auslegungen des Themiſtius, Simplicius, Proklus u. a.

Ich habe mich abſichtlich bey dem Werke des Beſſarion in calumniatorem Platonis und den Anhängen desſelben etwas länger verweilt; theils weil ſie an ſich ſelbſt zu den ſcharfſinnigſten und gelehrteſten hiſtoriſchphiloſophiſchen Schriften aus dem funfzehnten Jahrhunderte gehören, und ſich aus ihnen abnehmen läßt, wie damals einer der geiſtreichſten und kentnißvollſten Griechen ſowohl das Platoniſche und Ariſtoteliſche Syſtem, als die ältere griechiſche Philoſophie überhaupt aufgefaßt hatte und beurtheilte; insbeſon-

beſondere wie er das Verhältniß derſelben zum Chriſtenthume beſtimte; theils weil ſie beweiſt, wie unbekant im Anfange des funfzehnten Jahrhunderts der Platonismus unter den Lateinern war, und wie viele Schwierigkeiten mit der erſten Einführung desſelben bey dieſen, wegen des Vorurtheils, welches die Lateiner einmal für den Ariſtoteles und gegen den Plato hegten, verbunden waren. Das Beyſpiel des Georg von Trapezunt zeigt, daß einzelne gelehrte Griechen unedel genug dachten, ihrem Privatintereſſe bey den Lateinern das wiſſenſchaftliche Intereſſe unterzuordnen oder ganz aufzuopfern, und das Platoniſche Syſtem herabzuwürdigen und zu entſtellen, ſobald ſie mit denjenigen ihrer Landsleute, die Anhänger desſelben waren, in perſönliche Colliſion geriethen. Es war ein Mann von Beſſarion's philoſophiſchem Geiſte, Gelehrſamkeit, Mäßigung und theologiſcher Autorität erforderlich, um den Werth der Platoniſchen Philoſophie gegen ihre Widerſacher, nicht etwa unter den Lateinern, ſondern unter den gelehrten Griechen ſelbſt, zu behaupten, nach deren Urtheile doch jene anfangs das ihrige beſtimten und unter den Umſtänden beſtimmen mußten. Die Ariſtoteliſche Philoſophie hat Beſſarion im Ganzen ſehr richtig verſtanden, hauptſächlich in den Punkten, die ihre Verſchiedenheit von der Platoniſchen im Verhältniſſe zum Chriſtenthume betreffen; allein er irrt öfter von dem wahren und urſprünglichen Sinne jener ab, wenn er ſie dem Platonismus zu aſſimiliren ſucht. Hier konte er aber auch ſehr leicht durch die ältern griechiſchen Ausleger des Plato und Ariſtoteles getäuſcht werden, die ſchon eine Aſſimilation verſucht hatten, und denen er folgte. Ungleich weniger richtig iſt Beſſarion's Begriff vom Platonismus, ob er gleich in ſeinen Argumentationen

gegen

gegen den Georg von Trapezunt die hiſtoriſche und philoſophiſche Wahrheit in den weſentlichſten Stücken auf ſeiner Seite hatte. Georg hatte in der That mehr noch als Lügner und Verleumder, wie als Unkundiger gegen den Plato raiſonnirt, und es war daher kein ſehr ſchweres Geſchäfft, ihn zu widerlegen. Um aber das wahre Verhältniß der Platoniſchen Philoſophie zur Ariſtoteliſchen einerſeits und zum Chriſtenthume andererſeits zu beſtimmen und zu erklären; dazu ward eine vertraute Bekantſchaft mit dem originalen und echten Charakter jener vorausgeſetzt, die Beſſarion nicht hatte. Ihm galt die Philoſophie der ſogenanten Platoniker überhaupt für die Philoſophie des Plato; und er beweiſt Manches aus jener und konte es aus jener beweiſen, was urſprünglich in dieſer gar nicht enthalten, und nur in ſie hinein geträumt worden iſt; wohin unter andern die Argumentation gezählt werden kann, daß bereits Plato ſich der Lehre von der göttlichen Dreyeinigkeit genähert habe. So wie ferner die Sucht die Ariſtoteliſche Philoſophie mit der Platoniſchen zu vereinbaren, ihn zu manchen Misverſtändniſſen in Anſehung jener verleitete, ſo war dies derſelbe Fall auch in Anſehung dieſer. Und noch nachtheiligern Einfluß hatte die Aſſimilationsſucht auf die Art, wie er die ältern griechiſchen Syſteme auffaßte, in welchen allen er bald Platoniſche, bald Ariſtoteliſche, Ideen wiederfand, und das Eigenthümliche der Vorſtellungsart bey einem jeden im Ganzen überſah. Die römiſchen philoſophiſchen Schriftſteller erwähnt Beſſarion nur ſelten; aber er war mit ihnen nichts weniger als unbekant. In der lateiniſchen Schreibart ſteht er dem Petrarcha nach; er bedient ſich eines großen Theils der philoſophiſchen ſcholaſtiſchen Terminologie, wie es freylich

die

die von ihm behandelten Materien, wenn er ſeinen lateiniſchen Zeitgenoſſen verſtändlich werden wollte, erfoderten; übrigens iſt ſeine lateiniſche Schreibart durchaus nicht mit der ſcholaſtiſchen zu vergleichen; ſie iſt vielmehr correct, fließend, verſtändlich, und ſchon nach den römiſchen Claſſikern gebildet.

Vom Georgius Gemiſtus Pletho, der zuerſt unter den neuern Griechen den Streit über den Vorzug der Ariſtoteliſchen oder der Platoniſchen anfieng, ſind auch noch einige andere philoſophiſche Schriften vorhanden, die im funfzehnten Jahrhunderte Einfluß auf den Charakter der damaligen Philoſophie überhaupt gehabt haben. Es waren ſchon längſt angeblichen Weiſen des entfernten Alterthums, dem Orpheus, Muſaeus, Melampus, Horapollo, Hermes Trismegiſt, Zoroaſter u.a. Schriften untergeſchoben worden, deren Inhalt aus dem Inbegriffe Alexandriniſcher Philoſophie und Gelehrſamkeit entlehnt war, und denen ihre Verfaſſer dadurch Anſehn und Celebrität zu verſchaffen ſuchten, daß ſie dieſelben den fabelhaften Weiſen der Vorzeit beylegten. Am meiſten fanden dieſe Betriegereyen in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt ſtatt, da Aberglauben, Schwärmerey, Magie, Aſtrologie, Nekromantie, Hang zu Geheimniſſen, ſich allgemein der Gemüther bemächtigt hatten, und es alſo ſehr leicht war, Schriften als Denkmäler des grauen Alterthums vorzuſpiegeln, welche dieſe herrſchende Geiſtesſtimmung beym großen Haufen auf die eine oder die andere Art nährten und beſtärkten. So in die Augen fallend es oft war, daß der Inhalt einer Schrift, die einen berühmten Weiſen der Vorzeit zum Urheber haben ſollte, ein Erzeugniß der neuern Philoſophie, Schwärmerey und phantaſtiſchen Grillen ſey, die Alexandria

zuerſt

zuerſt in ſeinem Schooße gebohren hatte, und die von dort aus im großen Publicum verbreitet worden waren; ſo waren dennoch nicht bloß der große Haufen, ſondern ſelbſt die Gelehrten der Zeit zu verblendet, um es zu bemerken, und an der Echtheit der ihnen als Urkunden der Weisheit des Alterthums vorgelegten Schriften im geringſten zu zweifeln. Man fand vielmehr eine Beſtätigung der geltenden abergläubiſchen, ſchwärmeriſchen, religiöſen und philoſophiſchen Denkart darin, ſuchte ſie begieriger auf und ſtudirte ſie eifriger, als die unbezweifelt echten Werke der griechiſchen Weltweiſen. Daß hierunter eine Betriegerey verſchmitzter Köpfe ſtecke, ahndete man nicht einmal. Einer der geſchäfftigſten Sammler ſolcher untergeſchobener Schriften war Proklus, und das Anſehn, welches er ſich bey ſeinen Zeitgenoſſen durch ſeine Philoſophie und Gelehrſamkeit erworben hatte, trug ſehr viel dazu bey, auch die Echtheit jener zu verbürgen, und bey der nächſten gelehrten Nachwelt jeden Zweifel daran zu erſticken. Die Zoroaſtriſche Lehre hatten die Griechen ſchon ſeit Alexanders des Großen Zuge nach Aſien dem Namen nach kennen gelernt; es hatten ſich mannichfaltige Sagen von ihrem Urheber und ſeiner Weisheit durch Tradition fortgepflanzt; die Zoroaſtriſche Lehre ſelbſt machte ein weſentliches Beſtandſtück der Orientaliſchen Philoſophie aus, ſo wie dieſe in dem Gnoſticismus, Manichäismus, Cabbalismus, modificirt war; man hatte auch eine unbeſtimte hiſtoriſche Notiz von heiligen Büchern des Zoroaſter, die noch in Aſien im Beſitze des Ordens der Magier ſeyn ſollten; es war alſo nicht zu verwundern, daß dem Zoroaſter insbeſondere Schriften angedichtet wurden, um die Wißbegierde der Neugierigen zu befriedigen, und daß die Erdichtung ſehr bald für Wahrheit galt.

Ein

Ein ſolches angebliches Zoroaſtriſches Werk liegt bey dem Compendium Zoroaſtriſcher und Platoniſcher Lehren vom Georg Gemiſtus Pletho zum Grunde, von welchem wir gegenwärtig nur noch ein Fragment übrig haben. Der Inhalt desſelben iſt nur zum Theile und entfernt Zoroaſtriſch. Er beſteht in kurzen Lehren über die Götter, die Vorſehung, das Univerſum und die Menſchen ſelbſt, und in einigen moraliſchen oder vielmehr aſcetiſchen Vorſchriften. Jupiter (Zeus) iſt der König der Götter, der Regent des Univerſum's, von Ewigkeit exiſtirend, der Vater aller übrigen und der Schöpfer alles Vorhandenen (Demiurg). Sein älteſter Sohn, ohne Mutter erzeugt, und der zweyte Gott, iſt Neptun (Poſeidon); ihm iſt die zweyte Rolle in der Verwaltung des Univerſum's übertragen; er iſt der Schöpfer unſers Himmels. Dieſer bedient ſich ſeiner überhimliſchen Brüder, die alle ebenfalls ohne Mutter erzeugt ſind, als Unterregenten, und auch der Götter des Olymps und des Tartarus, von denen er jene mit der Göttinn Juno und dieſe mit der Materie erzeugte. Innerhalb des Himmels brachte er hervor das Geſchlecht der himliſchen Geſtirne und die der menſchlichen Natur verwandtern irdiſchen Dämonen. Der Sonne, ſeinem älteſten Sohne, überließ er die Regierung des Himmels, und auch, ſo wie dem Saturn, dem Regenten der Titanen und der Götter des Tartarus, die Erzeugung der Sterblichen. Zweytens: Die Götter ſorgen für die menſchlichen Angelegenheiten entweder unmittelbar ſelbſt, oder durch ihre Diener, und zwar dem höchſten Geſetze des Jupiter gemäß. Sie ſind von keinem Uebel, das den Menſchen begegnet, aber von jedem Guten, das ihnen wiederfährt, die Urheber. Sie bewirken das Beſte, was in der Welt geſchehen kann, nach dem unveränder-

lichen und unvermeidlichen Schickſale, das vom Jupiter abhängt. Drittens: Das Univerſum iſt ewig nebſt der zweyten und dritten Claſſe der vom Jupiter erzeugten Götter. Es iſt aus vielen einzelnen Dingen in ein Weltganzes zuſammengeſetzt, und wird nie ein Ende nehmen. Der Schöpfer der Welt, als ſelbſt der Beſte, hat alles Beſte hervorgebracht, was hervorgebracht werden konte, und es giebt keine Vollkommenheit, die er nicht ſeinem Werke mitgetheilt hätte. Das Univerſum wird auch immer unverändert in derſelben Form erhalten werden. Viertens: Die menſchliche Seele iſt den Göttern verwandt, und lebt im Himmel unſterblich und ewig. Aber von Zeit zu Zeit ſenden die Götter dieſelbe in einen ſterblichen Körper herab, damit ſie mit dieſem gemeinſchaftlich wirke, die Harmonie des Univerſum's erhalte, und dadurch, daß ſie in der Menſchheit das Sterbliche mit dem Göttlichen in Verbindung ſetzt, das Univerſum mit ſich ſelbſt und mit den Göttern in Zuſammenhang bringe. Vermöge der Verwandtſchaft der menſchlichen Natur mit der göttlichen iſt der Zweck des Daſeyns jener das Moraliſchgute oder die Tugend. Die wahre Glückſeligkeit des Menſchen beruht auf dem unſterblichen Theile desſelben, der nach dem Willen der Götter der edelſte iſt. Fünftens: Der Weiſe, welcher ſeiner Beſtimmung gemäß leben will, muß ſich nicht durch ſeine eigene Neigung leiten laſſen, ſondern durch jenen Weltgeiſt, der den Himmel über uns, die Sonne, den Saturn, und die Genien aller übrigen Dinge bewegt und regiert. Dieſe Genien bleiben ihrer Natur getreu, und vermiſchen ſich nicht mit einer ihnen fremdartigen Gattung. Die Seelen der Thiere, von den höhern göttlichen Genien regiert, arten nicht von ihrer Natur aus, nicht aus eigenem Triebe, ſondern weil

ſie

ſie einer äuſſern höhern Determination folgen müſſen. Daher benehmen ſie ſich in der Erzeugung ihres Gleichen viel richtiger und zweckmäßiger, als die Menſchen. Die letztern laſſen ſich oft von ihren eigenen Genien und ihrer Meynung leiten, die Irrthümern und Sünden unterworfen iſt, und aus dem Grunde fehlen ſie oft ſowohl in andern Dingen, als insbeſondere in der Erzeugung, indem ſie nicht der Natur folgen, ſondern ihrer Meynung, und aus eitler Neugierde gegen die Natur, und deßhalb viel ſchändlicher als die Thiere handeln. Dieſe begehen ſolche Sünden nie, und wenn ſich auch einige Thiere mit fremden Arten vermiſchen, ſo ſind dieſe doch immer ähnliche und verwandte Arten. Nach dieſen Lehren folgen noch mehrere Vorſchriften, wie Ehebruch, Nothzucht und die ſchändlichern Wohllüſte der Menſchen durch geſetzliche Strafen beſchränkt werden ſollten. Der Text iſt hier ſo lückenhaft und verdorben, daß ſich kein reiner und zuſammenhangender Sinn herausbringen läßt. — Wer erkent in dieſem Fragmente nicht den Neu-Platoniker, der gewiſſe mythologiſche, aſtrologiſche und Zoroaſtriſche Begriffe mit Neu-Platoniſchen Philoſophemen verwebte, und jene nach dieſen modelte? Die der Zoroaſtriſchen Philoſophie eigenthümlichen Lehren ſind hier ſehr unkentlich geworden *).

*) Das Fragment hat den Titel: *Ζωροαςρειων τε και Πλατωνικων δογματων Συνκεφαλαιωσις τȣ Πληθωνος.* Zoroaſtreorum et Platonicorum dogmatum compendium auctore *Gemiſto Plethone.* Es iſt griechiſch herausgegeben von Valentin Herm. Tryllitſch zu Wittemberg 1719. 4. und griechiſch und lateiniſch vom Fabricius in der Bibl. gr. T. XIV. p. 137. Fabricius vermuthet mit Recht, daß es zu dem Werke des Gemiſtus *περι νομοθεσιας, η περι νομων, βιβλια τρια,* gehört

Deutlicher ſtimmen mit der wahren Zoroaſtriſchen Lehre die Sprüche der Magier aus dem Zoroaſtriſchen Inſtitute überein, die Pletho und Pſellus mit Scholien erläuterten. Das Bild von der Gottheit als der Urquelle des Lichts, von der Seele als einem Lichtweſen, das aus dem göttlichen Lichte ausſtrömt, von der Finſterniß, als dem Principe des Böſen; die Begriffe von der Beſtimmung der Seele, wenn ſie ſich nicht im Schlamme der Materie verliert, zum Wohnſitze des Lichts zurückzukehren, und die hierauf gerichteten moraliſchen Vorſchriften, welche in jenen Sprüchen vorkommen, ſtimmen wenigſtens im Weſentlichen mit der Zoroaſtriſchen Vorſtellungsart zuſammen. Indeſſen ſind jene Sprüche an ſich zu unbedeutend, um Aufmerkſamkeit zu verdienen; ſie haben nur inſofern Intereſſe, als man nach ihnen die Quelle beurtheilen kann, aus welcher Pletho die Zoroaſtriſchen Lehren ſchöpfte, die bey ſeinem Compendium der Zoroaſtriſchen und Platoniſchen Religionsphiloſophie zum Grunde liegen *).

Das kleine Buch des Pletho de quatuor virtutibus enthält gleichſam eine Stammtafel und Beſchrei-

habe, da der Inhalt dieſes angegeben wird mit folgenden Worten: ἡ βιβλος ἡδε περιεχει θεολογιαν μεν την κατα Ζωροαςρην τε και Πλατωνα. Die Zoroaſtriſchen und Platoniſchen Religionslehren ſind in jenem Fragmente in zwölf Artikel oder Capitel abgetheilt. Ich habe eine andere Abtheilung gemacht nach der Verſchiedenheit der Materien.

*) Μαγικα λογια των απο του Ζοροαςρου Μαγων. Magorum qui a Zoroaſtre prodiere oracula. Sie ſteht mit den Scholien des Pletho und Pſellus griechiſch und lateiniſch in den: Sibyllinis Oraculis ed. Servat. Gallaei (Amſtelaed. 1689. 4.) p. 78. Vergl. Allat. de Georgiis a. a. O. p. 743.

ſchreibung der Tugenden. Die Tugend überhaupt iſt ihm eine Fertigkeit, durch Nachahmung Gottes, ſo weit dieſe dem Menſchen möglich iſt, gut zu ſeyn. Sie ſcheidet ſich in vier Haupttugenden, die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die Mäſſigkeit. Jeder derſelben ſind wiederum drey beſondere Tugenden untergeordnet, ſo daß Plecho im Ganzen zwölf Tugenden annimt: die Frömmigkeit, die natürliche Klugheit, und die Fertigkeit, richtig zu urtheilen; die Heiligkeit, die bürgerliche Klugheit, und die Wohlthätigkeit; die Gefälligkeit, Edelmuth, Sanftmuth; endlich die Genügſamkeit, Liberalität und Anſtändigkeit *).

Noch

*) *Georgii Gemiſti Plethonis* elegans ac brevis quatuor virtutum explicatio, graece et latine, nunc primum edita *Adolpho Occone*, Phyſico Auguſtano, interprete; Baſil. per Io. Oporin. 1552. 8. Angehängt iſt dieſer Ausgabe ein Stück aus dem Theätet des Plato, und das kleine dem Ariſtoteles zugeſchriebene Buch de virtutibus et vitiis, mit vier lateiniſchen Ueberſetzungen desſelben von Alexander Chamaillard, Simon Grynaeus, A. Lacuna, und Juſtus Velſius. Wahrſcheinlich rührt dies letzte angeblich Ariſtoteliſche Buch von einem neuern Griechen her, der eine Tafel der Tugenden nach Ariſtoteliſchen Begriffen darin aufſtellte, und den Namen des Ariſtoteles ſelbſt vorſetzte, weil der Inhalt vom Ariſtoteles wirklich entlehnt war; daher auch die erſten Herausgeber nicht an der Echtheit desſelben zweifelten. In dem Manuſcripte, aus welchem Plecho's Tractat von den vier Tugenden in der erwähnten Basler Ausgabe abgedruckt iſt, folgte hinter dieſem unmittelbar das Buch de virtutibus et vitiis ohne den Namen weder des Ariſtoteles, noch eines andern Verfaſſers. S. die Anmerkung des Druckers p. 78. Alexander Chamaillard meldet in einer ſeiner Ueberſetzung jenes Buchs vorgeſetzten Epiſtel an den Cardinal Oddo Coligny, daß er dasſelbe in einem

ſehr

Noch muß ich einige literariſche Thatſachen den Pletho und ſeinen Gegner Georg von Trapezunt betreffend hinzufügen, die zur Geſchichte ihres Streits über den Vorzug der Platoniſchen oder Ariſtoteliſchen Philoſophie gehören, in welchem Beſſarion gewiſſermaſſen der Schiedsrichter war, ob er gleich, wie es die Natur der Sache mit ſich brachte, mehr für den Pletho Parthey nahm. Unſtreitig hatte Pletho in ſeinem Werke über die Verſchiedenheit der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie den Ariſtoteles zu ſehr herabgewürdigt; inſofern hatten allerdings die Ariſtoteliker, und unter dieſen Georg von Trapezunt, die gerechteſte Urſache zum Unwillen über ihn. Es erſchienen daher auſſer dem Werke Georg's noch mehr andere Gegenſchriften vom Theodorus Gaza, Gennadius Georgius Scholarius u.a., in denen er ſehr unglimpflich behandelt wurde, und wo Plato wiederum die Beleidigungen entgelten mußte, die Ariſtoteles nach der Meinung ſeiner Apologeten vom Pletho erfahren hatte. Dem Theodor Gaza antwortete für den Pletho Michael Apoſtolius, der die Schmähungen des erſtern auf den Pletho und Plato mit Schmähungen auf den Ariſtoteles und ſeinen Vertheidiger reichlich erwiederte. Beſſarion ſchrieb darüber an den Apoſtolius: Nicht mit Schmähungen, ſondern mit gründlichen Beweiſen müſſe man ſeinem Freunde beyſtehen, und den Widerſacher abwehren (ου λοιδοριαις τȣ αντιδικου, αλλ' αποδειξεσι και λογικαις αναγκαις τω φιλω συνηγορητεον, τον τ' εχθρον αμυντεον. Er ſelbſt verfertigte einen Tractat gegen den Pletho, ſeinen Lehrer, worin

ſehr alten Mſpte mit dem Titel: Αριϛοτελους περι αρετων gefunden, aber unter den übrigen griechiſchen Werken des Ariſtoteles vermißt habe.

worin er den Ariſtoteliſchen Begriff von der Subſtanz rechtfertigte: Πϱος τα Πληθωνος πϱος Αϱιςοτελην πεϱι ουσιας. Dem Apoſtolius antwortete wiederum auſſer dem Beſſarion Andronikus Kalliſtus, und beyde nöthigten dieſen zu einer Palinodie. Gegen die Schrift des Gennadius Scholarius vertheidigte ſich Pletho äuſſerſt bitter in einem Tractate: Πϱος τας Σχολαϱιȣ ὑπεϱ Αϱιςοτελους αντιληψεις, worin er beſonders jenem die gröbſte Unwiſſenheit vorwarf, und abermals den Ariſtoteles eben ſo einſeitig und leidenſchaftlich verachtete, als er den Plato und deſſen Philoſophie erhob. Dieſes letztere Werk des Pletho exiſtirt handſchriftlich in mehr großen Bibliotheken; Allatius wollte es herausgeben; es iſt aber bisher noch nicht im Drucke erſchienen *).

Auſſer

*) S. *Allatius* de Georgiis, in Fabricii Bibl. gr. Tom. X. p. 746. In dieſer Abhandlung des Allatius findet man umſtändlichere Notizen von den übrigen gedruckten und ungedruckten Schriften ſowohl des Pletho, als des Georg von Trapezunt. Der letztere hat auch mehrere Werke der griechiſchen Kirchenväter, unter andern des Euſebius de praeparatione evangelica libb. XIV, ferner mehrere Werke des Ariſtoteles, aus dem Griechiſchen in's Lateiniſche überſetzt. Seine Ueberſetzung von Plato's Büchern de legibus iſt nicht gedruckt. Er hatte ſie auf Befehl des Pabſtes Nicolaus V. übernommen, und dem Senate zu Venedig dedicirt. — Ueber die Geſchichte des Streites wegen des Vorzuges der Platoniſchen oder Ariſtoteliſchen Philoſophie iſt nachzuſehen eine gelehrte Abhandlung von Boivin in den Mem. de l'academie des inſcriptions T. IV. Dieſer bringt p. 485 eine Epiſtolam des Nicolaus Secundinus (datirt den 5. Jun. 1462) an den Andronikus Calliſtus bey, worin jener die Schrift dieſes gegen den Apoſtolius und Gaza ſehr lobt, und ſeinen Unwillen über die Schmähungen und Verleumdungen des

Auſſer dem Werke des Pletho de differentia Platonicae atque Ariſtotelicae philoſophiae erregte noch beſonders Aufſehn ein anderes, deſſen ich bereits oben in der Note erwähnt habe: Περι νομοθεσιας, η περι νομων, βιβλια τρια. Dieſes Werk enhielt eine Theologie nach den Lehren des Zoroaſter und Plato, und zwar ſo, daß die Götter, welche dieſe Theologie ſtatuirte, ihre alten griechiſchen Namen erhielten, und die Angaben der Dichter von denſelben nur mit jener in Einſtimmung gebracht wurden. Dann folgte die Moral nach eben den Weltweiſen und auch nach den Stoikern. An dieſe ſchloß ſich die Darſtellung der lacedämoniſchen Statsverfaſſung an, als Muſter der politiſchen Nachahmung, jedoch ſo, daß die zu ſtrenge und rauhe Erziehung der Bürger ſehr gemildert, und manche Inſtitute der Platoniſchen Republik darin aufgenommen waren. Ferner war die Naturphiloſophie hier abgehandelt meiſtens nach dem Ariſtoteles. Den Beſchluß machten Nachrichten von griechiſchen Alterthümern und diätetiſche Vorſchriften. Das Ganze ſcheint ein Handbuch haben ſeyn zu ſollen, welches das Praktiſchbrauchbare der Philoſophie überhaupt nach den Ideen, welche Pletho hiervon hatte, zuſammenfaſſen ſollte *). Nachdem dieſes Werk bekant geworden war, erhob ſich ein allgemeines Geſchrey dagegen, und man beſchuldigte den Pletho, daß er vom Chriſtenthume abtrünnig geworden ſey, und das Heydenthum wieder einführen wolle. Zu ſeinen wüthendſten Anklägern gehörten Georg von Trapezunt und Gen-

Apoſtolius bezeugt; ferner zwey Briefe des Beſſarion an den Andronicus Calliſtus und zwey an den Apoſtolius, die ſich ebenfalls auf den Streit beziehen.

*) Allat. de Georgiis a. a. O. p. 749.

Gennadius Georgius Scholarius, der nicht mit einem andern Georgius Scholarius zu verwechſeln iſt. Allatius führt aus des erſtern Comparatio Platonis et Ariſtotelis eine Stelle an, in welcher dieſer auf's heftigſte gegen die Irreligioſität des Pletho polemiſirt. Er nent den Pletho einen andern Mahomet, der der katholiſchen Kirche in eben dem Grade verderblicher seyn werde als dieſer, in welchem Mahomet verderblicher als Plato geweſen ſey. Er ſchildert ihn als einen ſo eifrigen Platoniker, daß er nichts Anders für wahr halte, als was Plato von den Göttern und Dämonen, von der Seele, von den Opfern, gelehrt habe. Er giebt vor, Pletho habe bey dem Concilium zu Florenz behauptet, der ganze Erdkreis werde in kurzer Zeit einmüthig dieſelbe Religion annehmen, und als Georg fragte, ob die chriſtliche oder mahometaniſche? habe er geantwortet: Keine von beyden, ſondern eine Religion, die nicht von dem Heydenthume verſchieden ſeyn werde. Zur weitern Beſtätigung des Unglaubens des Pletho beruft er ſich auf mehr Griechen, die aus dem Peloponnes gekommen, und denen dieſer auch kurz vor ſeinem Tode geäuſſert habe, in wenig Jahren würde das Anſehn des Chriſtus und Mahomet gänzlich fallen, und das Licht der Wahrheit ſeine Strahlen in alle Gegenden der Erde verbreiten. Ich habe ſelbſt geſehen und geleſen, ſezt Georg hinzu, ſeine Gebete an die Sonne, in welchen er dieſelbe als den Schöpfer des Univerſum's verherrlicht, und die göttliche Ehre, die er ihr erweiſt, ſo verſteckt, daß auch die Gelehrten ſeine wahre Geſinnung nicht leicht bemerken können. Das Werk des Pletho war bey ſeinem Leben nicht herausgekommen, ſondern erſt nach ſeinem Tode. Demetrius Palaeologus übergab es dem Gennadius,

Patriarchen von Conſtantinopel, und nach dem Urtheile desſelben wurde es verbrant, wie ich bereits bemerkt habe.

Daß Pletho mit dem Chriſtenthume nicht ganz zufrieden war, und eine gröẞere Vorliebe für die heydniſche Religion hatte, ſoferne er ihr eine ſolche philoſophiſche Deutung gab, daß ſie mit der Religionsphiloſophie des Plato und Zoroaſter harmonirte, läßt ſich, da mehrere Zeugniſſe hierin einſtimmen, ſchwerlich ganz mit Grunde ableugnen; obgleich die Anklage vielleicht nicht gegründet war, daß es die Abſicht ſeines Werkes geweſen ſey, das Chriſtenthum zu verdrängen und die heydniſche Religion wieder herzuſtellen. Die Vertheidigung des Allatius iſt nicht ganz befriedigend. Sie zeigt nur, daß aus mehrern Datis, welche die Gegner des Pletho zu ſeinem Nachtheile gebraucht hätten, ſich die von ihnen daraus hergeleiteten Folgerungen nicht ziehen laſſen; daß aber Pletho rechtgläubiger Anhänger der chriſtlichen Kirche geweſen, wird nicht durch ſie bewieſen. Mit dem letztern ſcheint doch das Werk de legibus ſelbſt im Widerſtreite geſtanden zu haben, wenn man auch zugiebt, daß aus den Hymnen des Pletho anf die Sonne ſo wenig auf ſeinen Glauben an die Göttlichkeit derſelben, wie aus ſeiner Verſicherung, die heydniſche Religion werde demnächſt über die chriſtliche und mahometaniſche triumphiren, auf einen wirklichen Reformationsplan bey ihm geſchloſſen werden könne *).

Ungleich

*) Auch Boivin iſt der Meynung, der Verdacht einer dem Chriſtenthume ſehr abgeneigten Geſinnnng ſey nicht ganz vom Pletho zu entfernen. Daß das angefochtene Werk des letztern erſt nach ſeinem Tode zur öffentlichen Notiz gekommen, und bis dahin vom Demetrius Palaeo-

Ungleich mehr als Pletho und Beſſarion, durch ihren Unterricht und ihre Schriften zur Einführung

rung

laeologus geheim gehalten worden ſey, der es dem Gennadius zum Auto da Fe übergab, erhellt aus dem Briefe des Gennadius an den Johann Exarchus, aus der Nachricht eines griechiſchen ungenannten Schriftſtellers beym Lambec. Comment. de bibl. Vindob. VII. p. 175, und aus folgender vom Allatius ausgehobener Stelle des Georg von Trapezunt, die recht im Geiſte eines Inquiſitors geſchrieben iſt: Liber, quem (*de legibus*) compoſuit (*Pletho*) — ne publice legeretur et multis officeret, a Peloponneſi principe *Demetrio*, ſicut fertur, ereptus celatusque eſt. Quare niſi diligenter ab iis, qui ſimilibus rebus praeſunt, quaeſitus igni tradatur; ſcio quid dico, et ratio enim et praeterita, quae acciderunt, non contemnendam futurorum mihi divinationem attulerunt; maior clades generi humano futura eſt, quam Machumetus invexit. Non credunt primates, pontifices negligunt, et qui apud eos plurimum poſſunt, irrident. Was Georg von Trapezunt bey allem ſeinem Haſſe gegen den Pletho für einen hohen Begriff von deſſen ſchriftſtelleriſchem Talente hatte, können folgende Aeuſſerungen desſelben erweiſen: Quidam in Peloponneſo vir, Platonis et eloquentia et ſcientia et pietate alumnus, *Plethon* agnominatus, ſcripſit exquiſitiſſime eloquentiſſimeque nova quaedam inſtituta vivendi, in quibus multa etiam adverſus pietatem catholicam evomuiſſe creditur — Vidi, vidi ego, vidi et legi preces in ſolem eius, quibus ſicut creatorem Totius hymnis extollit atque adorat, tanta verborum elegantia, compoſitionis ſuavitate, numeri ſonoritate, ſchematum rebus accommodata dignitate diſtinctas, ut nihil addi poſſe videatur, ſententiis autem ita caute divinos ſolis honores efferentes, ut ne doctiſſimi quidem — animadvertere poſſint. Quales ergo putamus libros eſſe illos, in quibus ſcribendis totam aetatem conſumpſerat, ad quos totum animum, totam curam, omnem operam, ſtudium, diligentiam ſuam transtulerat? — Pletho wurde beynahe hundert Jahre alt.

rung und allgemeinern Verbreitung der Platoniſchen Philoſophie in Italien zu thun im Stande geweſen waren, leiſtete durch die liberale Unterſtützung der Mediceer Marſilius Ficinus. Seine vornehmſten Lebensumſtände, ſein großes Verdienſt, das er ſich als lateiniſcher Ueberſetzer und Commentator der Werke des Plato, Plotin, und mehrer Neu-Platoniker erwarb, ſeine im eigentlichen Verſtande Platoniſche Freundſchaft mit dem Cosmus von Medices und andern damaligen Gelehrten, die ſich in der Platoniſchen Akademie vereinigten, habe ich ſchon oben berührt. Hier will ich nur den eigenthümlichen Charakter ſeiner Philoſophie nach dem Inhalte ſeiner Originalſchriften noch etwas genauer erörtern. Man kann die Schriften des Ficinus überhaupt in vier Claſſen abtheilen, deren erſte mediciniſche Gegenſtände betrifft; die zweyte ſeine Ueberſetzungen griechiſcher Schriftſteller in's Lateiniſche begreift; die dritte ſich auf theologiſche Materien bezieht; und die vierte auf Gegenſtände der Philoſophie, in deren Behandlung aber Ficinus doch immer nur als Platoniker erſcheinen will. Zu der letzten Claſſe können auch viele ſeiner Briefe und einige Reden und kleinere Abhandlungen gerechnet werden, ſofern ſie philoſophiſche, hauptſächlich moraliſche, Reflexionen enthalten. Es verſteht ſich, daß nur dieſe letzte Claſſe der Schriften des Ficinus hier weiter in Erwägung kommen kann *).

Unter

*) Von den Werken des Ficin iſt folgende Ausgabe die beſte und vollſtändigſte: *Marſilii Ficini*, Florentini, inſignis philoſophi Platonici, Medici atque Theologi, Opera et quae hactenus extitere et quae in lucem nunc prodiere omnia, in *duos* Tomos digeſta et ab innumeris mendis hac poſtrema editione caſtigata, una cum gnomolo-

Unter den originalen philoſophiſchen Schriften deſ-ſelben iſt die vorzüglichſte: Theologia Platonica. De immortalitate videlicet animorum ac aeterna felicitate libri XVIII, die dem Lorenz von Medices gewidmet iſt. In dieſer, ſo wie in allen übrigen philoſophiſchen Werken

mologia; Pariſiis 1641. fol. Die in dieſer Ausgabe enthaltenen philoſophiſchen Schriften ſind: T. I. Theologia Platonica. De immortalitate animorum ac aeterna felicitate libb. XVIII. — De creatione rerum — De Vita libri tres, quorum primus de ſtudioſorum ſanitate tuenda, ſecundus de vita producenda, tertius de vita coelitus comparanda tractat — Quod neceſſarium ſit ad vitam ſecuritas tranquillitasque animi — Epiſtolarum libb. XII. — De ſole — De lumine — De voluptate. — Der zweyte Band begreift Ficin's lateiniſche Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen, die Werke des Plato und Plotin ausgenommen. Sie beweiſen, wieviel er zur Verbreitung der Schriften der Neu-Platoniker geleiſtet hat. Es ſind: *Dionyſii Areopagitae* translatio una cum argumentis — In *Platonem* epitomae — In *Plotini* Enneades argumenta — Expoſitio *Priſciani* et *Marſilii* in *Theophraſtum* de ſenſu ac phantaſia et intellectu — *Mercurii Trismegiſti* Poemander, item *Aſclepius* de voluntate Dei — *Athenagoras* de reſurrectione — *Iamblichus* de myſteriis Aegyptiorum — *Proclus* in Alcibiadem Platonis; Idem de ſacrificio et magia — *Porphyrius* de cauſis ad intelligibilia nos ducentibus; Idem de animi aſcenſu et deſcenſu — *Pſellus* de daemonibus — *Alcinous* de doctrina Platonis — *Speuſippus* de definit. Platonis — *Xenocrates* de morte — *Pythagorae* aurea verba et ſymbola — Die Ueberſetzung Ficin's von den Werken des Plato erſchien zuerſt zu Venedig 1482 Fol.; die Ueberſetzung des Plotin zu Florenz 1492. Vergl. Commentarius de Platonicae philoſophiae poſt renatas literas apud Italos reſtauratione, ſive *Marſilii Ficini* Vita, auctore *Io. Corſio*, eius familiari et diſcipulo; ed. *Aug. Maria Bandini;* Piſae 1772. — Von den oben angeführten einzelnen philoſophiſchen Schriften und den Ueberſetzungen Ficin's ſind auch mehr beſondere Ausgaben vorhanden.

Werken Ficin's, zeigt ſich der Geiſt des damaligen ſogenanten Platonismus am unverkenbarſten. Er iſt nichts weniger als die Philoſophie des Plato ſelbſt, wie dieſer ſie in ſeinen Dialogen entwickelt hat, ſondern ein Aggregat aus urſprünglich Platoniſchen Begriffen, aus Philoſophemen der Neu-Platoniker, vornehmlich des Plotin und ſeiner Anhänger, auch der Gnoſtiker und der Cabbaliſten, endlich aus chriſtlichen Lehren, ſo wie ſie von den platoniſirenden Kirchenvätern gebildet waren, zuſammengeſetzt. Die Hauptidee, welche durchweg in der Philoſophie des Ficin herſcht, und durch welche er auch dieſelbe mit dem Chriſtenthume zuſammenknüpfte, iſt: die Abkunft der menſchlichen Seele aus der Gottheit, und ihre Anlage und Beſtimmung, wieder mit der Gottheit vereinigt zu werden, falls ſie ſich von den Banden der Materie im Körper und den verführeriſchen Reizen derſelben loszuwinden weiß. Dieſe Idee hat Ficin ſowohl in theoretiſcher als in praktiſcher Beziehung zu einem ſchwärmeriſchen Myſticismus ausgeſponnen, der nur ein philoſophiſcheres Anſehn hat, weil er wirklich ein Reſultat philoſophiſcher Speculation war, und ſich bey der ſanften ruhigen Gemüthsſtimmung des Ficin und ſeiner minder lebhaften Phantaſie nicht ſo ſehr auffallend in's Excentriſche verliert. Auch in dem obigen Werke über die Unſterblichkeit der Seelen hebt er gleich damit an, daß ſich nach dem Plato die Seele zur Gottheit verhalte, wie das Auge zum Sonnenlichte; die Seele kann nichts ohne das göttliche Licht erkennen, und ſo wie ſie alles von Gott hat, ſo muß ſie auch alles auf Gott zurückführen. Wir mögen daher über die ſittliche Beſtimmung des Menſchen philoſophiren wollen, oder über die Principien der Natur, ſo müſſen wir erſt unſere Seele läutern und gleich-

gleichſam heller machen, damit wir das göttliche Licht deſto reiner in uns aufnehmen, und mittelſt desſelben das Princip aller Principien erkennen mögen. Hierzu hat Plato nicht nur aufgemuntert, ſondern auch ſelbſt das größte Beyſpiel gegeben; und er wird deßwegen mit Recht von allen Völkern der Göttliche, und ſeine Lehre vorzugsweiſe die Theologie genant, weil darin Alles zuletzt auf die Betrachtung und Verehrung der Gottheit hinweiſet. Weil Plato die Seele als einen Spiegel betrachtet, in welchem das Ebenbild der Gottheit zurückſtrahlt, ſo erſpäht er zugleich die Natur der Seele ſelbſt, indem er der Gottheit nachforſcht. Das fleißige Studium der Platoniſchen Philoſophie gewährt daher die beyden großen Vortheile, daß es zur Verehrung Gottes und zur Erkentniß der Göttlichkeit der Seele führt, worauf alle Weisheit und alle Glückſeligkeit des Menſchen beruht. Da es die vornehmſte Abſicht des Ficin war, dieſe zwiefache Tendenz der Platoniſchen Philoſophie in jenem Werke darzuſtellen, ſo gab er ihm auch deßwegen den zwiefachen Titel: Theologia Platonica, und De immortalitate animorum.

Der Gang, welchen Ficinus in der Behandlung ſeines Gegenſtandes nahm, iſt im Allgemeinen dieſer: Die Menſchen würden bey dem unruhigen Streben ihres Geiſtes, bey der Schwäche ihres Körpers, und bey ihren ſo mannichfaltigen Bedürfniſſen, ein viel unglücklicheres Leben führen, als die Thiere, wenn die Natur das Daſeyn derſelben in eben die Schranken des irdiſchen Lebens eingeſchloſſen hätte, in welche ſie das Daſeyn der Thiere eingeſchloſſen hat. Da aber der Menſch durch Verehrung Gottes ſich dieſem, dem Urheber der Glückſeligkeit, mehr nähert, als alle ſterbliche Geſchöpfe, ſo iſt unmöglich, daß

er

er unter allen das unglückſeligſte Geſchöpf ſeyn ſoll. Gleichwohl kann er nur nach dem Tode des Körpers erſt glücklicher werden, und es ſcheint alſo nothwendig hieraus zu fließen, daß die Seele nach der Befreyung aus ihrem Gefängniſſe noch irgend ein anderes Licht erblicken werde. Weil nun die menſchliche Seele ihr eigenes Licht nie erblickt, ſo lange ſie von der Finſterniß ihres körperlichen Gefängniſſes umgeben iſt, und daraus oft ein Zweifel an ihrer Göttlichkeit bey ihr erwacht; ſo bleibt ihrer Sehnſucht nach dem himliſchen Vaterlande nichts übrig, als die irdiſchen Feſſeln zu zerſprengen, und auf Platoniſchen Flügeln unter der Leitung Gottes in die ätheriſchen Regionen frey hinüber zu ſchweben, wo es ihr gelingen wird, die Vortrefflichkeit ihrer Natur zu erkennen. Um aber zu zeigen, wie der menſchliche Geiſt die Bande der Sterblichkeit auflöſen, ſeine Unſterblichkeit erkennen, und ſeine Glückſeligkeit erreichen könne, ſucht Ficin zu beweiſen, daß es auſſer dem materiellen Stoffe der Körperwelt, aus welchem die Atomiſten und die Cyrenaiker das Univerſum erklärten, noch ein gewiſſes thätiges Vermögen (efficax qualitas aliqua atque virtus) gebe, desgleichen die Cyniker, die Stoiker und andere philoſophiſche Parteyen des Alterthums annahmen. Es muß aber über der Qualität, die mit der Materie einer gleichen Theilbarkeit unterworfen iſt, noch eine vorzüglichere und edlere Form exiſtiren, die, wenn ſie auch einer gewiſſen Veränderung fähig iſt, doch nicht die körperliche Theilbarkeit zuläßt. In dieſe Form ſetzten die alten Theologen den Siz des vernünftigen Seelenweſens. Ueber der vernünftigen Seele exiſtirt ferner eine geiſtige engliſche Natur, die nicht bloß untheilbar, ſondern auch unveränderlich iſt, und die ſchon Anaxagoras und Hermotimus erkant

zu

zu haben ſcheinen. Das Auge dieſer engliſchen geiſti-ſtigen Natur, welches das Licht der Wahrheit ſucht und es auffaßt, iſt nach der göttlichen Sonne gerichtet, auf welche Plato die gereinigte Seele den Blick zu heften lehrte. Haben wir uns in der Betrachtung ſo weit erhoben, ſo können wir die fünf Stufengrade aller Dinge, die körperliche oder materielle Maſſe, das thätige Vermögen (die Qualität), die vernünftige Seele, den Engel, die Gottheit, mit einander vergleichen. Da nun die Gattung der vernünftigen Seelen unter dieſen Stufengraden den mittlern einnimt; ſo erſcheint ſie als das Band der geſamten Natur, regiert die Qualitäten und Körper, und ververeinigt ſich mit den Engeln und der Gottheit. Hieraus erhellet, daß die vernünftigen Seelen unauflöslich und unzerſtörbar ſind, indem ſie die Stufengrade der Gattungen aller vorhandenen Weſen mit einander verknüpfen; daß ſie die edelſten Weſen ſind, ſofern ſie der Maſchine des Univerſum's vorſtehen; daß ſie die glückſeligſten ſind, ſofern ſie ſich mit der Gottheit vereinigen. Daß nun unſere Seele in dem angegebenen Verhältniſſe ſtehe, ſucht Ficin zuvörderſt mit popularen Gründen aus der gemeinen Denkart, zweytens mit beſondern Argumentationen, drittens aus beſondern Merkmalen (ſignis), und viertens durch Löſung der Einwürfe und Zweifel dagegen darzuthun.

Schon dieſe allgemeine Ueberſicht von dem Ideengange des Ficin lehrt, daß er das Daſeyn Gottes und das Weſen desſelben, ſo wie das Weſen und die Verhältniſſe der menſchlichen Seele ſowohl zur körperlichen Natur als zur Gottheit, auf die Vorausſetzung einer gewiſſen Stufenleiter der Dinge überhaupt gründete. Es kam ihm alſo zunächſt darauf an, dieſe Stufenleiter ſelbſt genauer zu erklären und

ihre

ihre Exiſtenz zu beweiſen. Er geht alſo von dem Satze aus, daß die Materie, oder wie er ſich immer ausdrückt, der Körper, ſeiner Natur nach unthätig ſey, und bemüht ſich, dieſen durch Gründe aus dem Weſen der Materie zu beſtätigen. Die Materie als ſolche iſt bloß leidend; denn zur Thätigkeit einer Subſtanz gehören drey Bedingungen: a) daß ſie in ſich ſelbſt ein Princip der Thätigkeit habe; b) daß ſie dieſes Princip ſelbſtſtändig zu erweiſen vermöge; c) daß ſie das Leidende leicht durchdringe, und es mit ihrer Thätigkeit vereinige. Allen dieſen Bedingungen der Thätigkeit aber iſt die Materie hinderlich und entgegengeſetzt. Die Materie, die aus unbeſtimlich vielen Theilen beſteht, kann keine Vereinigung ihrer thätigen Kraft zulaſſen; vielmehr je größer der Körper iſt, deſto unempfänglicher iſt er für die Bewegung, eben aus dem Grunde, weil die thätige Kraft, die etwa auf ihn einwirkt, hier am meiſten zerſtreut wird. Findet dieſe Zerſtreuung aber ſchon bey der äuſſern einwirkenden Kraft ſtatt, ſo kann eine ſolche in ihm ſelbſt noch weniger vorhanden ſeyn, weil eine Vereinigung der Kraft im Innern der Materie wegen der endloſen Theilbarkeit derſelben an ſich ſelbſt unmöglich iſt. Der Körper muß alſo nicht nur ſelbſt kein Princip der Thätigkeit enthalten, ſondern im Gegentheile drey den Bedingungen der Thätigkeit entgegengeſetzte Eigenſchaften haben, wodurch er der einwirkenden Thätigkeit widerſteht, und ſie im Verhältniſſe ſeiner Maſſe zerſtreut und ſchwächt. Es muß alſo über den Körpern eine Kraft geben, welche ihnen Thätigkeit mittheilt. Da dieſe Kraft aber der körperlichen Natur entgegengeſetzt iſt, ſo iſt ſie unkörperlich. Ficin folgerte die Unkörperlichkeit der Kraft ſchon aus der relativen Verſchiedenheit der materiellen Elemente ſelbſt in Anſe-

hung

hung ihrer Thätigkeit. Das Feuer hat die größte Thätigkeit unter den Elementen; ein Funken, wenn es ihm nicht an Stoffe gebricht, würde den ganzen Erdkreis verzehren; das Feuer nähert ſich aber auch vor allen Elementen dem Unkörperlichen am meiſten. Noch mehr iſt dies der Fall in Anſehung des Lichtes, das deßwegen auch von Vielen für unkörperlich gehalten iſt. Wenn nun aber der Körper, je mehr er ſich dem Unkörperlichen nähert, deſto fähiger zur Thätigkeit wird; ſo erhellt, daß das Princip der Thätigkeit in der Körperwelt ſelbſt unkörperlich ſeyn müſſe. Es läßt ſich dieſes auch daraus einſehn, daß, ſo wie die Gottheit das Erſte in der Natur iſt, die auf alles wirkt und nichts leidet, ſo muß die körperliche Materie, als das Letzte in der Natur, von allem leiden, aber ſelbſt nicht auf etwas Anderes wirken, weil nichts unter ihr iſt, das von ihr leiden könte; das thätige Princip alſo, welches auf die Materie wirkt, muß unkörperlich ſeyn. In der Gottheit als der höchſten unendlichen Einheit iſt ein Princip unendlicher Thätigkeit; in der unendlichen Mehrheit iſt keine Thätigkeit, ſondern nur ein unendliches leidendes Vermögen; die Materie aber iſt eine unendliche Mehrheit, weil ſie in's Unendliche theilbar iſt.

Wenn alſo auch die Körper thätig zu ſeyn ſcheinen, ſo ſind ſie es doch nicht durch ihre Maſſe, wie die Atomiſten und die Cyrenaiker meynten, ſondern durch eine ihnen einwohnende Kraft. Dieſe Kraft iſt es, welche die extenſive und intenſive Qualität der Körper, und folglich überhaupt die Form derſelben bewirkt. Sie kann daher durch die Qualität oder Form der Körperwelt ſelbſt erklärt werden. Bey aller Verſchiedenheit der Qualität oder der Form der Körper iſt die zum Grunde liegende Materie

immer dieſelbe; jene kann alſo nicht von dieſer herrühren. Die Form theilt ſich aber der Materie nur als Qualität und nicht als Quantität mit, und daher komt es, daß die Wirkungen der Natururſachen dieſen an Qualität oft gleicher oder ähnlicher werden, als an Quantität. Die Quantität wird durch die der Materie weſentlich eigenen Abmeſſungen beſtimt; und je größer die Quantität der Materie iſt, deſto mehr wird die Kraft der Form geſchwächt, oder deſto geringer iſt die Mittheilung der Qualität in der Materie; was nicht ſeyn könte, wenn auch die Beſtimmung der Quantität der Körper von der Form abhienge; denn in dieſem Falle würde die Wirkung der Kraft auf die Materie extenſiv und intenſiv gleich ſeyn. Durch den Ausdruck Qualität, die mit der Form identiſch iſt, könte man verleitet werden, dieſe ungeachtet der obigen Gegengründe für etwas Körperliches zu halten. Ficin zeigt alſo noch, daß auch die ſogenanten Qualitäten nichts Körperliches ſeyn könten. Zwey Körper können nicht in demſelben Raume, welchen der eine oder der andere ausfüllt, mit einander verbunden werden; wohl aber laſſen ſich mehr Qualitäten in demſelben Raume vereinigen. In der Materie des Honigs findet man drey Qualitäten, die gelbe Farbe, die Süßigkeit und den Geruch an allen Orten derſelben zugleich verbunden. Ferner alle Körper ſind ausgedehnt; die Qualitäten ſcheinen aber ihrer weſentlichen Natur nach nicht ausgedehnt zu ſeyn. Denn wären die letzteren ausgedehnt, ſo könte es keine nicht ausgedehnte Qualität geben, und dieſe finden ſich doch in dem Puncte, der Einheit, der Zahl, der Harmonie, den Kräften; es würden auch alsdenn die Qualitäten um ſo ſtärker ſeyn, je mehr ſie ausgedehnt wären, anſtatt daß ſie durch die größere Ausdehnung

immer

immer ſchwächer werden. Die Qualität alſo, welche an und für ſich unkörperlich und gewiſſermaßen untheilbar iſt, wird in der Quantität der Materie getheilt; denn die Theilung kann lediglich in der Quantität ihren Grund haben, und ſich auf dieſe allein beziehen. Jedoch behält die Qualität auch in ihrer Vereinigung mit dem Körper die Eigenthümlichkeit ihrer untheilbaren Natur. Nach der Meynung der Platoniker kann die Weiße, die in jedem Theile eines Körpers iſt, nicht eigentlich ein Theil der Weiße genant werden, welche der Körper überhaupt hat, ſondern man muß ſie die Weiße des Theils nennen, nicht den Theil der Weiße *).

Bey dem Vermögen der Thätigkeit, welches zunächſt der Materie Qualität ertheilt, kann man nicht als bey dem letzten Principe ſtehen bleiben. Die Qualität als Form der Natur iſt einfach, thätig, wirkſam, und wird daher von den Phyſikern auch oft actus genant. Durch ſie bildet ſich die Natur im Schooße der Materie; aber jene ſelbſt wird durch dieſe Verbindung mit der Materie aus einer einfachen eine theilbare und unreine, aus einer thätigen eine leidende, aus einer wirkſamen eine unwirkſame. Inſofern iſt die Form der Natur weder die bloße, noch die wahre, noch die vollkomne Form. Sie kann alſo auch nicht die erſte Form ſeyn, weil ſie nicht bloße Form iſt, ſondern durch die Materie befleckt wird; weil ſie ferner nicht die wahre Form iſt, indem der menſchliche Verſtand in den verſchiedenen Graden der Vollkommenheit, die er ſowohl in der Natur auſſer ihm, als in den Ver-

*) *Ficin.* Theolog. Plat. lib. I. cap. 1-3. Opp. T. I. p. 75 ſq.

Vermögen des Gemüths entdeckt, noch eine wahrere Form erkent, in Vergleichung mit welcher ſie als mangelhaft erſcheint; weil ſie endlich nicht die vollkomne Form iſt, indem erſtlich nur die Form der höchſten Gattung der Dinge die Vollkommenheiten aller übrigen Formen enthalten kann, die Natur aber nicht die höchſte Gattung der Dinge ausmacht; zweytens die Form der Natur an der Materie haftet und der Theilbarkeit der Materie unterworfen iſt, die vollkomne Form aber ſelbſtſtändig und unabhängig exiſtiren muß; drittens die Form der Natur nicht durch ſich ſelbſt vorhanden iſt, alſo ein höheres und vollkomneres Princip vorausſetzt, welchem ſie ihren Urſprung verdankt. Woher ſtamt denn aber die Form der Natur? Die Materie ſelbſt konte ſich dieſelbe nicht geben, wie Ficin faſt zu weitläuftig beweiſt; aus einer andern ihr gleichen Form, (wie z. B. aus dem Feuer das Feuer entſteht) konte die Form der Natur überhaupt urſprünglich auch nicht hervorgehn; ſie muß alſo ihren Grund in einem dritten Weſen haben, das recht eigentlich Form genant werden kann, ſofern es nicht die Mängel der uneigentlich ſogenanten Form der Natur hat, und das Ficin mit dem unterſcheidenden Namen der vernünftigen Seele bezeichnet, welche im Menſchen von der unvernünftigen Seele (dem Vermögen der Thätigkeit) begleitet wird, wie der Körper von ſeinem Schatten. Dieſe vernünftige Seele halten die Platoniker deßwegen für die wahre und unſterbliche Form, weil ſie weder Theile hat, in welche ſie einmal aufgelöſt werden könte und durch welche ſich die Kraft zerſtreute und ſchwächte; noch an ein Subject gebunden iſt, deſſen Trennung von ihr ſie ſelbſt vernichtete; noch mit einer ihr entgegengeſetzten und ſie inficirenden Form vermiſcht wird; noch durch einen

Ort

Ort beſchränkt, oder den Bedingungen der Zeit und der Bewegung, wegen der untheilbaren und immanenten Einfachheit der Subſtanz, unterworfen iſt. Die vernünftige Seele iſt weder durchaus unbeweglich, noch durchaus beweglich. Sie iſt nicht durchaus unbeweglich, weil ſie die Quelle aller Qualitäten iſt, welche in die Materie übergehn und in unaufhörlicher Thätigkeit ſind; die Urſache aber, da ſie nur nach ihrer eigenthümlichen Natur wirken kann, auch immer etwas von der Natur der Wirkung, gleichſam ein Bild derſelben, ausdrücken muß. Auch würde alsdenn die Qualität, welche von ihr ausgienge, eine unbewegliche Natur behalten, anſtatt daß wir doch das Gegentheil in der Körperwelt bemerken. Die vernünftige Seele iſt aber auch nicht durchaus beweglich; denn ſonſt müßte ſie zu den körperlichen Qualitäten gehören, bey welchen die Unterſuchung doch nicht als bey den letzten ſtehen bleiben kann. Auch würde ſie als höheres Cauſſalprincip ſich dann gar nicht durch eine größere Vollkommenheit von ihrer Wirkung unterſcheiden, wenn ihr eine eben ſo unaufhörlich veränderliche Thätigkeit zukäme, wie dieſer. Sie iſt demnach theils unbeweglich, theils beweglich, und da ſie, wie jede Kraft oder Qualität, drey Beſtandſtücke enthält, Weſen (eſſentiam), Vermögen (virtutem), und Thätigkeit (operationem), ſo kann ſie bloß dem Weſen nach unbeweglich ſeyn, der Thätigkeit nach iſt ſie beweglich, (denn Thätigkeit iſt ohne Bewegung unmoglich) und dem Vermögen nach iſt ſie theils beweglich, theils unbeweglich *). So war demnach Ficin zur Anerkennung eines über die körperliche Form erhabenen Princips fortgeſchritten, der vernünftigen Seele. Die Unbe-

*) *Ibid.* lib. I. cap. 3. 4.

beweglichkeit derſelben zeigt ſich in der Beſtändigkeit des Willens und des Gedächtniſſes (ſtabilitas voluntatis atque memoriae), was wir jetzt Bewußtſeyn der Identität der Perſon nennen würden. Bey ihrer Thätigkeit zeigt ſich ihre Beweglichkeit oder Veränderlichkeit darin, daß ſie nicht alles zugleich denkt, ſondern ſucceſſiv; daß ſie auch den Körper nicht auf einmal nährt, vergrößert und vollendet, ſondern im Fortgange der Zeit. Ihr natürliches Vermögen zeigt ſich alſo unbeweglich, ſofern die Kraft der Seele überhaupt ſich gleich bleibt und nicht nachläßt; das erworbene Vermögen aber wird verändert; es geht aus der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit, und aus der Wirklichkeit zur Fertigkeit über und umgekehrt (Virtus acquiſita mutatur, quia ex potentia in actum, ex actu tranſit in habitum, atque converſo).

Aber wir müſſen noch höher hinaufſteigen; denn auch dieſe Form kann nicht das Princip des ganzen Univerſum's ſeyn. Diejenige Thätigkeit iſt unſtreitig vollkomner, welche in einem Momente ihr Werk auf's vollkommenſte vollendet, als diejenige, welche dazu der Zeit bedarf. Das Leben iſt lebendiger, welches zugleich ganz mit ſich ſelbſt Eins, und von ſich ſelbſt nicht entfernt, als dasjenige, was ſich durch eine Reihe verſchiedener Zeitmomente hindurch erſtreckt, und nach den ſucceſſiven innern Thätigkeiten und Afficirungen auf gewiſſe Weiſe von ſich ſelbſt getrennt wird. Es muß alſo über jener Form, deren äußere Thätigkeit an die Bedingung der Zeit gebunden iſt, und deren Leben oder innere Thätigkeit gleichſam fließend ſich zerſtreut, noch eine erhabnere und edlere Form geben, deren Thätigkeit von der Zeit unabhängig und deren

ganzes

ganzes Leben immer zugleich iſt*). Das Vollkommnere geht aber immer dem Unvollkomnern vor; das letztere kann nur in Beziehung auf das erſtere unvollkomner ſeyn. Ferner was ſich bewegt, geht aus der Möglichkeit der Bewegung und der Ruhe zur wirklichen Bewegung über; es findet auch zuletzt eine Grenze und ein Ziel ſeiner Bewegung, als ob es ſich ſelbſt nicht genug wäre, ſondern desjenigen bedürfte, wohin es durch ſeine Bewegung ſtrebt. Nun muß aber über demjenigen, was aus der Ruhe zur wirklichen Bewegung übergeht, etwas ſeyn, was vollſtändige und immer dauernde Wirklichkeit iſt. Ferner über demjenigen, was aus Bedürfniß oder Mangel verändert wird, muß nothwendig etwas exiſtiren, was weil es keiner Sache irgend bedarf, und ſchon vollendet iſt, nicht bewegt wird; beſonders da das Bewegte nur durch ein Streben nach Vervollkommung verändert wird, und weder anders vervollkomnet werden kann, als dadurch, daß es eine beſſere und edlere Natur erlangt, noch auch die Sache, nach welcher es ſtrebt, durch die Bewegung, ſondern nach der Bewegung erlangt, und zwar nicht von ſich ſelbſt, (denn da würde es keiner Veränderung bedurft haben), ſondern von einer andern vollkomneren Natur.

*) *Ibid* lib. I. cap. 5. Opp. T. I. p. 84. Perfectior eſt operatio ſtabilis, quae uno momento perfectiſſime ſuum opus abſolvit, quam quae indiget tempore. Integrior eſt vita, quae tota ſimul eſt unita ſecum, a ſe ipſa non diſtans, quam quae per diverſa temporum momenta porrecta ſecundum actus affectusque intrinſecos a ſemet ipſa diſtrahitur. Igitur ſuper hanc formam, cuius operatio extrinſeca vagatur per tempora, cuius vita, i. e. intrinſeca operatio quaſi quodam fluxu dispergitur, ponenda eſt alia quaedam forma ſublimior, cuius operatio ſtabilis ſit, cuius vita tota ſimul unita.

Natur. Denn was durch ſeine Natur ſelbſt kein Ziel hat, dem muß von einer andern vollkomneren Natur ein Ziel geſetzt werden; ein bewegliches Ding hat aber kein Ziel durch ſich ſelbſt, weil es nicht in ſich ſelbſt beruht. Wäre nun aber ein ſolches Ding Princip des Univerſum's, ſo würde, weil alles durch ſeine veränderliche Thätigkeit bewirkt werden würde, gar keine nothwendige und ſich gleiche Natur in den Dingen ſeyn (nullus erit ſtatus in rebus). Eine gewiſſe nothwendige und ſich gleiche Natur iſt aber in den Dingen ſo unentbehrlich, daß ſelbſt die Bewegung derſelben nicht überhoben ſeyn kann. Bliebe ein Ding, das durch die Bewegung bald ſo, bald anders afficirt werden ſoll, nicht der Subſtanz nach einige Zeit hindurch ſich gleich; ſo würde es weder in ſeinen Affectionen, noch an ſich ſelbſt allmälig verändert werden, ſondern es würde auf einmal und ganz aufhören zu exiſtiren. Selbſt auch die Bewegung der Himmel um dasſelbe Centrum und dieſelben Pole, die Regelmäßigkeit in den Bewegungen der Geſtirne, hat eine nothwendige und feſte Gleichheit. Giebt es demnach in den Dingen eine feſte und ſich gleiche Natur, ſo kann das Princip der Dinge kein bewegliches ſeyn; und was beweglich iſt, iſt alſo nicht Princip der Natur. Daher muß Etwas über der vernünftigen Seele exiſtiren, wodurch die Seele, die ihrer Natur nach ſich gegen das Erkennen und Nichterkennen gleichgültig verhält, weil ſie wechſelsweiſe von einem zum andern verändert wird, zum Erkennen, das heißt bey dieſer Gattung von Weſen, zum actus determinirt wird. Ein ſolches Etwas würde eine ununterbrochen erkennende Intelligenz ſeyn. Tale eſt, quod eſt ſemper intelligens, ſive ſemper intelligibile actu. Ferner dasjenige, was nur einem Theile nach eine gewiſſe Beſchaf-

fenheit

ſenheit hat, verdankt dieſe Beſchaffenheit einem Etwas, welchem dieſelbe dem ganzen Weſen desſelben nach zukomt, wie z. B. das Holz, das nur zum Theile warm iſt, durch das Feuer warm wird, welchem nach ſeinem ganzen Weſen die Wärme eigen iſt; hingegen hat dasjenige, was nur einem Theile nach eine gewiſſe Beſchaffenheit hat, dieſe nicht durch ſich ſelbſt. Nun iſt aber die vernünftige Seele nicht nach ihrem ganzen Weſen Intelligenz; denn ſie enthält noch einige andere Eigenſchaften auſſer der Intelligenz; alſo iſt die Vernunft nur ein Theil derſelben; und daher iſt die Seele ſelbſt gewiſſermaßen Theil einer höhern Vernunft, die ihrem Weſen nach und ganz und lediglich Vernunft iſt. Wenn die Seele die Vernunft von ſich ſelbſt hätte, ſo würde in ihrer Subſtanz ein Grund der Verbreitung jener in der Seele durchweg ſeyn; die ganze Seele würde alſo Vernunft und zwar vollkomne Vernunft ſeyn; und jede Seele würde Vernunft haben, weil in jeder der Grund derſelben angetroffen würde. Da überdem allen Seelen ihrer Natur gemäß die Bewegung des Körpers zukomt, ſo würde die Vernunft allen Seelen eigen ſeyn, auch den Seelen der Thiere, wenn ſie zur Natur der Seelen gehörte. Wenn endlich nothwendig über einer unthätigen oder minder thätige Natur eine thätigere ſeyn muß, und die Vernunft in der Seele durch ihren bloßen eigenen Act weder etwas auſſerhalb ſich ſelbſt hervorbringt, noch auch dem mechaniſch thätigen Vermögen der Seele gebietet; ſo muß über ihr eine Vernunft ſeyn, die durch bloße eigne Thätigkeit etwas bewirkt und Gebieterinn des mechaniſch thätigen Vermögens iſt. So wie demnach die Vernunft der edelſte Theil und das Haupt der Seele iſt; ſo muß auch von ihr, da ſie nicht ſelbſtſtändig und abſolut exiſtirt, ſondern im Verhältniſſe

zu dem übrigen Seelenweſen; da ſie ferner nicht helles Licht, ſondern mit Dunkelheit und Zweifel umgeben iſt; eine gewiſſe Vernunft das Haupt ſeyn, die ſelbſtſtändiges und freyes Licht iſt. Hier, ſagt Ficin, findet das Räthſel der Magier: Es giebt ein Weſen, das ganz Licht iſt; es giebt ein Weſen, das ganz Finſterniß iſt; es giebt ein Mittelweſen, das theils Licht, theils Finſterniß iſt, ſeine Auflöſung. In der Körperwelt iſt jeder Stern über dem Monde durchgängig ein Lichtweſen; die Luft iſt durchgängig dunkel; der Mond iſt das Mittelweſen. In der Geiſterwelt iſt die Vernunft vom Lichte erfüllt; die unvernünftige Seele iſt vom Lichte leer; die vernünftige Seele iſt in der Mitte, und hat das intellectuale Licht zum Theile, und entbehrt es zum Theile. Den Theil, welchen ſie hat, empfängt ſie von Gott, wie der Mond ſeinen Theil des Lichts von der Sonne empfängt, aber auf verſchiedene Weiſe und mit Veränderlichkeit. Daher iſt über der Seele der Engel erhaben, der wie jeder Stern über dem Monde ganz und auf dieſelbe Weiſe das Licht ſeiner Sonne wiederſtrahlt. Die höhere Natur grenzt aber immer an die niedere mit dem unterſten Grade ihres Weſens, ſo wie der unterſte Grad des Feuers den höchſten Grad der Luft berührt. Auf gleiche Art grenzt auch die über die körperliche erhabene intellectuale Natur an jene ſo, daß das Vortrefflichſte unter den Körpern an der intellectualen Seele Theil hat; das zahlloſe minder Vortreffliche hingegen nicht. Die edelſten Körper haben nach den Platonikern die Himmelsbewohner, die Dämonen, und die Menſchen. Gleichwohl können die dieſen Körpern mitgetheilten Intelligenzen nicht die höchſten ſeyn; denn ſonſt würde die niedere Natur den höchſten Grad der höhern ohne Mittelgrade erlangen, was nicht möglich iſt. So

wie es alſo unter den beſeelten Körpern eine endloſe Zahl unbeſeelter in verſchiedenen Graden der Vollkommenheit giebt; ſo giebt es auch über den beſeelten Körpern Intelligenzen, die an gar keinen Körper gebunden ſind. Und zwar muß es von dieſer letzten Claſſe der Intelligenzen unendlich mehr verſchiedene Grade geben, als von der erſtern, weil die Erhabenheit der Ewigkeit, in welcher jene exiſtiren, das fordert, und es ſich auch noch anderweitig aus dem Verhältniſſe der höhern Geiſterwelt zu der niedern, die in Körpern wohnt, beweiſen läßt.

Wie iſt nun die Natur der Engel überhaupt beſchaffen? Die vernünftigen Seelen, indem ſie ihre Körper bewegen, werden auch ſelbſt bewegt. Es kann aber der Beweger, der zugleich mit dem bewegten Körper fortbewegt wird, nicht eine ſich gleiche und feſte Ordnung der Bewegung beobachten, wenn er nicht durch einen Beweger regiert wird, der ſelbſt unbeweglich iſt. Da die Weltbewegung eine ſich gleiche und feſte Ordnung ausdrückt, ſo beweiſt ſie, daß es noch über den Seelen unbewegliche Beweger geben müſſe, und dieſe ſind die Engel, deren Weſen eben darin beſteht, daß ſie, bey eigner Unbeweglichkeit, die Bewegungen der Seelen und mittelſt dieſer die Bewegungen der Elemente regieren, und in einer ſich feſten und gleichen Ordnung erhalten. Zum Beweiſe ſeiner Meynung beruft ſich Ficin auch auf den Zoroaſter und die hebräiſchen Schriftſteller, und auch die Theorie des Ariſtoteles von dem Principe der Weltbewegung, das ſelbſt unbeweglich iſt, ſucht er der ſeinigen zu aſſimiliren *).

Der Engel alſo iſt unbeweglich ſeinem Weſen, ſeiner Kraft und ſeiner Thätigkeit nach, weil er immer

*) *Ibid.* lib. I. cap. 5.

immer derſelbe iſt, immer das gleiche Vermögen hat, immer und alles zugleich erkent und will, und ſoviel es ihn ſelbſt betrifft, im Momente wirkt, was er wirkt. Die Seele, als beweglich, geht von einem Acte zum andern über; ſie hat alſo etwas in ſich, und etwas nicht; inſofern enthält ſie eine Mannichfaltigkeit, und kann für eine bewegliche Mannichfaltigkeit erklärt werden. Der Engel, welcher der Seele zunächſt vorgeht, kann nicht eine unbewegliche Einheit ſeyn; denn dieſe iſt der beweglichen Mannichfaltigkeit entgegengeſetzt; und wollte man jene Eigenſchaft den Engeln geradehin beylegen, ſo würde es an einem Medium fehlen, durch welches die Seelen und die Engel mit einander verbunden würden. Gleichwohl iſt der Engel unbeweglich, und dadurch unterſcheidet er ſich von der Seele. Soll er alſo mit ihr in Verbindung ſeyn können, ſo muß man ihm ebenfalls Mannichfaltigkeit der Acte beylegen, als ein Merkmal, das er mit der Seele gemeinſchaftlich hat, und ihn für eine unbewegliche Mannichfaltigkeit erklären. Worin könte dieſe Mannichfaltigkeit des Engels beſtehen? Es muß eine ſolche ſeyn, die einem Vernunftweſen gemäß iſt: Exiſtenz, Erkentnißvermögen, Erkentnißact, und eine Mannigfaltigkeit durch Begriffe erkanter Gegenſtände. Da alſo der Engel nicht ſchlechthin einfach iſt, ſondern eine Mehrheit ausdrückt; über der Mehrheit aber die Einheit ſeyn muß, weil die Einheit der Quell aller Zahlen iſt, und nicht, wie die Natur der Mehrheit, der Vereinigung bedarf; ſo muß nothwendig über dem Engel noch ein anderes Weſen ſeyn, das nicht bloß unbeweglich, ſondern auch durchaus Eins und einfach iſt. Dieſes Weſen iſt Gott, eben ſo das Mächtigſte unter allen vorhandenen Weſen, wie es unter allen

das Einfachſte iſt; denn in der Einfachheit beſteht die Vereinigung, und in der Einheit die Macht. Niemand wage ja die Behauptung, daß Gott aus Mehreren zuſammengeſetzt ſey; denn da würde Gott immer aus etwas beſtehn, das gleichſam Subject, und aus Etwas, das gleichſam Form wäre. Er würde alsdenn nicht in allem Betrachte das Vollkommenſte ſeyn, weil ein Theil desſelben unvollkomner wäre, als das Ganze. Er würde nicht das höchſte Princip der Thätigkeit ſeyn, weil er nicht durch ſein ganzes Weſen, ſondern nur durch einen Theil desſelben, die Form, wirkte. Er würde nicht das seligſte Weſen ſeyn, weil er nicht ſich in allen Beziehungen genieſſen würde; denn als Ganzes könte er ſich nicht in einem Theile umfaſſen. Er würde auch in ſich noch etwas Anderes auſſer der Gottheit erkennen, weil der Theil und das Ganze nicht dasſelbe ſind. Er würde ſeliger ſeyn, wenn Alles, was Er in ſich erkente, Er ſelbſt wäre, wenn Er ſich ſelbſt nirgend fehlte, und ſich überall ganz gleichſam begegnete. Endlich derjenige Theil, welcher in Gott als das Subject geſetzt wurde, kann, weil er an ſich ſelbſt gedacht wird, ſich nicht ſelbſt die Form mittheilen; der andere Theil aber, der als Form genommen wurde, da er nicht in ſich ſelbſt beſteht, ſo kann er noch weniger aus ſich ſelbſt exiſtiren; der zuſammengeſetzte Gott würde alſo von einer über ihm erhabenen Form geformt werden, und dieſe ſelbſt würde vielmehr Gott ſeyn. Die über den Engel erhabene Gottheit muß demnach ein unbewegliches und einfaches Weſen ſeyn.

Bey der Einfachheit Gottes bleibt Ficin nicht ſtehen; er entwickelt aus dem Verhältniſſe der Weſen zu einander und zu der Gottheit noch mehrere Eigenſchaften der letztern, um die Natur dieſer vollſtändig

zu charakteriſiren. Die Gottheit iſt auch die abſo- ſolute Wahrheit und Güte, die mit der Einfach- heit dasſelbe Weſen ausmachen, und auſſer ihr iſt weiter nichts. Dies deducirt Ficin folgendermaßen: Wie ſich beym Menſchen das Auge zum Körper ver- hält, ſo verhält ſich die Vernunft zur Seele, die das Auge von dieſer iſt. Ferner wie ſich das Licht der Sonne zum Auge des Körpers verhält, ſo verhält ſich das Licht der Wahrheit zum Auge der Seele. Das Auge des Körpers iſt nicht das Licht ſelbſt, ſon- dern nur ein für das Licht empfängliches Vermögen; und ſo iſt auch die Vernunft, das Auge der Seele, nicht die Wahrheit ſelbſt, ob jene gleich die Wahrheit in ſich aufnimt. Denn die Vernunft ſtrebt nach Wahrheit und wird oft durch das Falſche getäuſcht; die Wahrheit aber ſtrebt nie nach ſich ſelbſt und läßt gar kein Falſches zu. Man denke ſich, daß das Auge den ganzen Körper einnehme, und der Körper nichts als Auge ſey, ſo würde das Auge nichts anders ſehen, als eben das Licht der Sonne, was es ſchon in ſeiner engern Schranke wahrnahm; aber es würde das Licht der Sonne reichlicher, die Farben der Kėrper in dem Lichte von allen Seiten und mit Einem Blicke wahr- nehmen, und ſich nicht erſt hier und dorthin wenden müſſen, ſondern ruhend alles auf einmal erblicken. Gleichwohl wird das Licht von dem Auge verſchieden ſeyn; denn wenn das Geſichtsorgan zur Auffaſſung des Lichts beſtimmt iſt, ſo iſt es mit dem Lichte ſelbſt nicht einerley; das Licht bedarf des Geſichtsorgans nicht, da es nicht nöthig hat, ſich ſelbſt aufzufaſſen. Jetzt denke man ſich wiederum, daß die Vernunft alle andere Seelenvermögen einnähme, und die ganze Seele nichts als bloße Vernunft ſey, ſo wird dieſe bloße und reine Vernunft ein Engel ſeyn. Sie wird

dieſelbe

dieſelbe Wahrheit erkennen, welche die beſchränkte Vernunft erkant hatte; aber ſie wird dieſelbe reichlicher empfangen und alle Gegenſtände der Wahrheit auf einmal umfaſſen, nicht den einen nach dem andern. Dennoch wird die Vernunft nicht identiſch mit der Wahrheit ſelbſt ſeyn *). Die Vernunft iſt da, um die Wahrheit zu erkennen; ſie bedarf alſo der Wahrheit. Die Wahrheit hingegen ſelbſt bedarf der Vernunft nicht. Wären Vernunft und Wahrheit einerley, ſo würde jede Vernunft nur Wahrheit erkennen, und jede Wahrheit würde der Vernunft theilhaft ſeyn; allein die menſchliche Vernunft iſt dem Irrthume unterworfen, und es giebt wahre Dinge (quodammodo, ſetzt Ficin hinzu), die keine Vernunft haben **). Die Wahrheit iſt aber nicht bloß von der Vernunft verſchieden, ſondern auch über derſelben erhaben, weil dieſe jener bedarf, nicht umgekehrt; und weil auch das Reich jener einen größern Umfang hat, als das Reich dieſer; denn die Kunſt der Vernunft wird nur in den einzelnen Formen gefunden, aber nicht in der rohen Materie. Iſt nun die Wahrheit über der Vernunft, und entbehrt das Höhere die Vorzüge des Niedern nicht; ſo kann der Wahrheit auch die Einſicht der Vernunft nicht mangeln (non deeſt mentis perſpicacia veritati). Deßwegen ſind aber doch nicht zwey Beſtandſtücke in der Wahrheit, die Einſicht und die Wahrheit ſelbſt, ſondern die Wahrheit iſt das Einfachſte, das ſich ſelbſt am wenigſten verborgen iſt; ſo wie

*) Ficin beruft ſich hierbey auch auf einen Spruch des Zoroaſter: Μανθανε το νοητον, επει νου εξω ὑπαρχει. *Ibid.* lib. I. cap. 6. Opp. T. I. p. 88.

**) Nunc autem et mentes humanae falluntur, et multae res verae ſunt *quodammodo*, quae mente carent. *Ibid.* p. 88. Ficin nimt hier Wahrheit für Wirklichkeit.

wie das Licht, ob es gleich kein von ihm verſchiedenes Auge hat, doch ſich ſelbſt nicht dunkel iſt. Gott iſt alſo die einfachſte Wahrheit und die wahrſte Einſicht, das ſich ſelbſt ſehende Licht und das ſich ſelbſt erleuchtende Geſicht, die intellectuale Quelle der Einſicht und des Lichtes zugleich. Er iſt der thätigſte Grund der Vernunft, und, wie Plotin es ausdrückt, die Erkentniß ſelbſt, nicht als ob dieſe Erkentniß bey ihm in irgend einem Verſtande als Vermögen enthalten wäre, oder als ob ſie Erkentniß der Wahrheit objectiv ſey; ſondern er iſt Erkentniß an ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt exiſtirend, wie wenn das Geſicht nicht in irgend einem Geſichtsorgane, und Geſicht eines fremden Lichtes wäre, ſondern in ſich ſelbſt beharrte und als Geſicht von ſich ſelbſt exiſtirte.

Ueber der Vernunft iſt auch das Gute erhaben. Jenſeit der Reihe der Formen herabwärts iſt das Erſte die Materie der Dinge, der zwar die Form gebricht, in welcher aber doch ſo zu reden die Samen der hervorkeimenden Formen verborgen ſind. Das Geſchäfft der Vernunft, welches durch Formen begrenzt wird, umfaßt dieſes Ungeformte nicht. Dennoch iſt die Materie an ſich ſelbſt gewiſſermaßen gut, weil ſie nach dem Guten d. i. der Form ſtrebt, zum Empfängniſſe des Guten vorhanden und für eine gute Welt nothwendig iſt. Auch jene Samen ſind gut als Anfänge guter Formen. Nun wird aber die Vernunft ſo weit von dem Guten übertroffen, als der Einfluß dieſes weiter ſich erſtreckt, wie der Einfluß jener. Dazu komt, daß alle Dinge nach dem Guten ſtreben, nicht alle nach der Vernunft; indem nicht alle Vernunft und Weisheit erreichen können, und es daher viele Dinge giebt, die nicht danach ſtreben, um nicht vergeblich zu ſtreben. Wenn nun Alles nach dem Guten

ten ſtrebt, nicht nach der Vernunft, und von dem, wohin alles Beſtreben gerichtet iſt, auch alles ausgeht; ſo gehen alle Dinge vom Guten aus, nicht von der Vernunft; und daher iſt mehr das Gute, als die Vernunft, die Urſache der Dinge. Ferner: Auch diejenigen Dinge, welche Vernunft haben, bleiben doch nicht dabey ſtehn, ſondern ſtreben noch auſſerdem nach dem Guten. Denn der Vernunft iſt ein gewiſſes Streben nach Erkentniß eigenthümlich. Entweder befindet ſich die Vernunft nach dem Streben ſchlechter, oder beſſer, oder in dem gleichen Zuſtande. Das erſte kann nicht ſeyn, weil die Thätigkeit ſelbſt eine gewiſſe Vollkommenheit iſt, und entweder nur durch äuſſere Gewalt, oder durch Unwiſſenheit, in das Schlechtere verfällt, wovon keines von beyden die reine und freye Vernunft ſelbſt treffen mag. Daß die Vernunft ſtrebe, um in dem gleichen Zuſtande zu bleiben, kann auch nicht ſeyn, weil kein Ding nach dem ſtrebt, was es ſchon hat. Alſo die Vernunft ſtrebt nach dem Beſſern, und iſt folglich nicht das Gute ſelbſt. Sie erwirbt ſich durch die Erkentniß das Gute; aber ſie erwirbt daſſelbe immer anderswoher. Wenn ſie es bereits in ſich enthielte, ſo würde ſie keines Strebens bedürfen, um es erſt zu erreichen. Dasjenige aber, woher ſie das Gute erwirbt, iſt das Gute ſelbſt, welches über ihr exiſtirt, und von ſeiner Vollkommenheit gleichſam etwas auf ſie herabträufelt. Wir bemühen uns auch um Weisheit durch bloßen Antrieb der Vernunft; hingegen um das Gute auch ohne allen Antrieb dieſer; und das Verlangen aller Menſchen iſt immer auf das Gute gerichtet, allein nicht bey allen auf Weisheit. Selbſt nach der Weisheit trachten wir, um des Guten willen, aber nicht umgekehrt. Die Natur ſchätzt alſo das Gute höher, als die Vernunft,

da ſie uns früher und öfter und ſtärker zu jenem hinzieht, als zu dieſer. Manche glauben deßwegen auch in der Philoſophie genug gethan zu haben, wenn ſie nur die Weisheit zu beſitzen ſcheinen, ſollten ſie dieſelbe auch nicht wirklich beſitzen; hingegen im wirklichen Leben ſind ſie nicht eher zufrieden und ruhen nicht eher, als bis ſie das in der That beſitzen, was ſie als das vorzüglichſte Gute anerkennen. Wenn uns nun aber durch einen natürlichen Inſtinct das Gute koſtbarer iſt, als die Vernunft, ſo iſt es auch edler und erhabner, als dieſe. Daher komt es, daß uns das bloße Erkennen noch nicht Genüge thut, ſondern auch, daß wir es gut und als ein Gut erkennen. Denn zuweilen vermeiden wir die Erkentniß, wenn wir argwohnen, daß ſie uns ſchädlich oder beſchwerlich ſeyn werde; hingegen dem Guten ſelbſt können wir uns niemals entziehen, oder es verweigern. Vor der Speculation geben wir oft dem Vergnügen den Vorzug; allein dem Guten, inſofern es ein Gut iſt, können wir niemals irgend etwas vorziehen. Nichts iſt nothwendiger, als der Anreiz des Guten, da Niemand das Gute ſelbſt nicht wollen kann. Nichts ſtimt mehr mit der Freyheit zuſammen, als der Anreiz des Guten. Wegen des Guten wollen wir Alles, ja wir wollen in allen Dingen das Gute ſo gern und mit ſo großer Luſt, daß es nichts Anderes giebt, was wir lieber wollten. Da alſo in dem Guten die höchſte Nothwendigkeit mit der höchſten Freyheit zuſammentrifft, und die Herſchaft des Guten den Individuen höchſt nothwendig iſt, und zugleich mit ihrer Freyheit ſich am meiſten verträgt; ſo erhellt hieraus, daß alle Dinge von dem Vater, der das Gute ſelbſt iſt, ihren Urſprung haben, und daß alle Dinge zum Guten als ihrem Vater hinſtreben.

Ficin fährt, nachdem er die von ihm angenommene Stufenleiter der Weſen bis zur Gottheit entwickelt hat, weiter fort, die Natur der leztern zu erörtern, und ſeine Vorſtellungsart von derſelben zu begründen. Er zeigt, daß die höchſte Einheit, Wahrheit und Güte dasſelbe ſind; daß es weder mehr Götter, die einander gleich ſind, noch auch mehr Götter, deren einer den andern in's Unendliche an Vollkommenheit übertreffe, geben könne. Dann kömt er zu den göttlichen Eigenſchaften. Die Macht der Gottheit iſt unendlich. Gott iſt ewig, allgegenwärtig; er wirkt und erhält Alles in Allen; was er wirkt, wirkt er durch ſeine Realität; er erkent ſich ſelbſt zuerſt, und dann auch alle einzelne Dinge; ſeine Erkentniß erſtreckt ſich über die Unendlichkeit; er hat einen Willen und wirkt durch dieſen Alles, was auſſer ihm vorhanden iſt; ſein Willen iſt zugleich nothwendig und frey; er liebt die Welt, und ſorgt für ihre Erhaltung und für die Glückſeligkeit der Geſchöpfe. Da ich dieſe Beſtimmungen der Natur Gottes, wie ſie Ficin feſtſezt, und im Geiſte ſeines Syſtems zu erweiſen ſucht, hier nicht im Einzelnen verfolgen kann, ſo will ich nur einige der merkwürdigſten Puncte ausheben.

Die Identität der Einheit, Wahrheit und Güte im Weſen Gottes mußte Ficin nothwendig darthun, um den Begriff der abſoluten göttlichen Einfachheit zu behaupten. Die höchſte Einheit iſt nichts als die höchſte Einfachheit; aber gerade wegen der Einfachheit der Einheit iſt auch jedes Ding rein und wahr. Der Wein iſt wahrer Wein, weil er reiner Wein iſt, und ſo beſteht die Wahrheit der Dinge in jener einfachen Einheit. Wegen ihrer einfachen und reinen Einheit ſind auch alle Dinge gut. Denn jedes Ding iſt alsdenn gut, wenn es mit ſich ſelbſt und ſeinem Prin-

cipe vereinigt iſt, und rein bleibt, und nicht mit ſchlechtern Dingen vermiſcht wird. Wenn nun in den einzelnen Dingen Einheit, Wahrheit und Güte in denſelben Begriff zuſammenfallen; ſo muß nothwendig über ihnen das erſte Princip einfach, wahr und gut ſeyn. Daß das Princip mit dieſer Beſchaffenheit in den Dingen enthalten ſey, davon dient zum Beweiſe, daß die Merkmale oder Spuren davon in allen Dingen angetroffen werden, gleichſam als ob alle Dinge davon ausgefloſſen ſeyen, und daß alle Dinge danach ſtreben, als nach ihrem Principe. Alle invideulle Dinge haben Theil an der Einheit, Wahrheit und Güte, und begehren dieſelben. Ueber der Einheit exiſtirt aber weiter nichts anders, weil nichts mächtiger, als die Einheit iſt, und dieſe allen Dingen Vollkommenheit und Macht gewährt. Wollte man noch etwas über der Einheit annehmen, ſo würden zwey Ungereimtheiten folgen. Iſt die Einheit unter einem höhern Princip, ſo nimt ſie doch gewiß an demſelben Theil; denn das Niedere empfängt immer etwas von den höhern Urſachen. Dann wird es nicht mehr die Einheit ſelbſt, ſondern ein Mannichfaltiges ſeyn, das aus der Einheit und einer von einem höhern Principe empfangenen Kraft zuſammengeſetzt iſt. Dasjenige hingegen, was über der Einheit ſeyn ſoll, wird auf keine Weiſe an der Einheit Theil haben; weil das Höhere niemals etwas von dem Niedern in ſeine Natur aufnimt. Alſo würde es entweder Nichts, oder eine Menge von allen ſeyn, die gänzlich der Einheit beraubt wäre, wovon kein Theil ein Eins ſeyn würde, und wo die Theile in gar keinem Verhältniſſe weder zu einander, noch zu den Gegenſtänden wären. Eben ſo exiſtirt auch über der Wahrheit nichts weiter. Denn auf gleiche Weiſe würde das nicht die Wahrheit ſelbſt ſeyn, ſon-

dern ein Wahres, das aus der Wahrheit und einem von einem höhern Principe empfangenen Etwas zuſammengeſetzt wäre; und dasjenige, was man über die Wahrheit ſetzte, würde, da es weder Wahrheit ſelbſt, noch der Wahrheit theilbar iſt, durchaus falſch und Nichts ſeyn. Endlich auch über der Güte exiſtirt weiter nichts. Denn auch dieſes, was über der Güte exiſtirte, wäre nicht reine Güte, ſondern ein gewiſſes Gutes, das durch die Beymiſchung eines ſchlechtern befleckt und verderbt wäre. Das aber, was über die Güte geſetzt würde, müßte durchaus ein Böſes ſeyn; gut könte es nicht ſeyn, weil es über die Grenzen des Guten hinausgeht; und beſſer als das Gute könte es auch nicht ſeyn, da nichts beſſer wird, als nur durch einen größern Antheil am Guten. Wie das Böſe über das Gute hinausgehen könne, iſt nicht einzuſehen, da das Uebertreffen und die Herſchaft zum Begriffe des Guten gehören; denn es ſind Dinge, nach welchen geſtrebt wird, und alſo Güter. Das Böſe müßte alſo durch eine dem Guten eigenthümliche Natur das Gute übertreffen, und das Gute müßte dem Böſen die Macht der Herrſchaft verleihen. Gäbe es ferner über dem Guten ſelbſt noch ein anderes Princip der Dinge, ſo würde dieſes den Dingen aus ſich ſelbſt eine Eigenſchaft mittheilen, wie die höhere Urſache zu thun pflegt, und wie auch die Güte ſelbſt aus ſich etwas, d. i. allen Dingen ein gewiſſes Gutes, mittheilt. Nun iſt die Frage, würde die Eigenſchaft, welche von dem über das Gute erhabenen Princip ausgienge, beſſer als das Gute ſeyn, oder nicht? Beſſer könte ſie nicht ſeyn. Denn was Beſſer genant wird, heißt nur durch einen größern Antheil am Guten beſſer; und gleichwohl iſt es ungereimt, daß die Eigenſchaft eines höhern Princips nicht beſſer ſeyn

ſollte, als die Eigenſchaft eines niedern. Dazu komt, daß alle Dinge nach dem Guten ſtreben; wenn es alſo über dem Guten ſelbſt ein höheres Princip giebt, ſo wird gefragt, ob jene auch nach dieſem ſtreben, oder nicht? Nimt man an, daß ſie danach ſtreben, ſo ſtreben ſie nach etwas, das jenſeit des Guten und Mehr iſt. Nimt man das Gegentheil an, ſo iſt es ungereimt, daß die Effecte nicht nach der erſten Urſache ſtreben, durch welche ſie erhalten werden. Ja ſelbſt die Güte müßte alsdenn das höhere Princip begehren; was doch wiederum ungereimt ſeyn würde, da alles Begehren durch das Gute beſchränkt wird, und über dem Guten nichts exiſtirt, was geliebt werden könte. Demnach giebt es über der Güte kein höheres Princip, und die Einheit, Wahrheit und Güte, welche über dem Engel vorhanden iſt, iſt das Princip aller Dinge, die Eine, wahre und gute Gottheit *).

Merkwürdig iſt die Art, wie Ficin die abſoluteſte Nothwendigkeit und die abſoluteſte Freyheit in der göttlichen Natur zu vereinigen ſucht. Erſtlich: Die Gottheit handelt durchaus nicht zufällig; denn da Gott als das höchſte Weſen und als der höchſte Actus exiſtirt, ſo kann er durchaus nicht nach Zufall exiſtiren oder handeln. Auch findet beym Handeln um ſo weniger Zufall ſtatt, je mehr es durch vernünftigen Grund beſtimt wird; in Gott iſt die höchſte Vernunft, oder vielmehr die Quelle aller Vernunft, und daher kann gar nichts Zufälliges bey ihm gedacht werden. Gott iſt der Urheber alles Vorhandenen, aller Ordnung und Regel der Dinge; dieſe Ordnung und Regel würde aufgehoben, ſobald man die Zufälligkeit als Eigenſchaft Gottes ſetzte; dieſer muß daher aus Nothwendigkeit handeln, und zwar muß er die Nothwendig-

*) *Ibid.* lib. II. cap. I.

wendigkeit ſelbſt ſeyn, um welcher willen alles Uebrige nothwendig iſt, was Nothwendigkeit hat. Da aber der göttlichen Nothwendigkeit keine höhere Nothwendigkeit gebietet, ſo iſt doch in Gott zugleich die höchſte Freyheit. Die Freyheit iſt ein Gegenſtand, welcher begehrt wird, nnd alſo ein Gut; in der höchſten Güte kann aber nichts vermißt werden, was irgend gut iſt. Frey iſt derjenige, welcher ganz nach ſeinem Willen lebt. Die Güte ſelbſt lebt vor allen andern Dingen, wie ſie will; ihr Leben will jeder Wille, und auſſer ihr will kein Wille etwas Anderes. Gott iſt, was er iſt, und kann gar nichts Anderes ſeyn, weil er alles Weſen und alle Macht in ſich vereinigt; er kann folglich auch nichts Anderes ſeyn wollen, weil er ſchon alles Gute iſt. Daß er etwas Anderes ſeyn könte oder ſeyn wollte, würde eine Ohnmacht und eine Unweisheit ſeyn, wobey er ſich in das Schlechtere, ja in das Nichts verlöre. Zweytens: Wenn der Trieb der einzelnen Dinge zum Guten durchaus nothwendig iſt, und am meiſten aus der freyen Willkühr und eignen Natur der Dinge hervorgeht; ſo muß ſich auch in dem höchſten Gute die höchſte Nothwendigkeit ſeiner Natur mit der höchſten Freyheit des Willens vereinigen. In Gott beſtätigt die Nothwendigkeit ſeiner Natur die Freyheit ſeines Willens, und die Freyheit ſtimt wiederum mit der Nothwendigkeit zuſammen; ſo daß Gott nothwendig frey, und freywillig nothwendig iſt. Drittens: So lange ein Ding das Gute gleichſam entbehrt, ſo lange misfällt es ſich ſelbſt und ſtrebt nach Etwas auſſer ihm. Hat es aber Antheil an dem Guten, ſo gefällt es ſich, und iſt ſo, wie es ſeyn will; und dies iſt um ſo mehr der Fall, je mehr es ſeinen Trieb befriedigt. Das höchſte Gut hat alſo vorzüglich das Eigenthümliche, daß es ſich ſelbſt am meiſten

 gefällt,

gefällt, ſich ſelbſt am meiſten will, und wirklich ſo iſt, wie es ſeyn will. Viertens: Wenn die Dinge um ſo weniger knechtiſch, und um ſo mehr eigenen Rechtes ſind, je mehr ſie ſich der Gottheit nähern; ſo iſt Gott am meiſten ſui iuris; ſo daß er nicht nur dasjenige will, was er ſelbſt durch ſeine Natur iſt, wirklich das iſt, was er ſeyn will, dasjenige auch thut, was er will, und zu welchem Zwecke er will; ſondern daß auch kein anderes Ding jemals das freye Princip ſeiner Thätigkeiten iſt, oder ſeiner Thätigkeit einen Zweck vorſchreibt, wenn nicht Gott das Princip und der Zweck des Univerſum's, und folglich auch der Thätigkeit und des Zweckes jenes Dinges iſt. Fünftens: Diejenizen Subſtanzen, in welchen Seyn, Erkennen und Wollen ſich weſentlich von einander unterſcheiden, haben keine abſolute Freyheit; weil bey ihnen immer die Art des Wollens durch die Art der Erkentniß, dieſe wiederum durch die Bedingung der Exiſtenz, und die Exiſtenz durch den Urheber derſelben bedingt wird. In Gott aber ſind Seyn, Erkennen und Wollen der Wirklichkeit nach Eins und Dasſelbe. Daher iſt Er durch ſeinen Willen ſeiner Erkentniß und ſeines Weſens ſo mächtig, daß Er nicht nur ſo will, wie er exiſtirt und wie er ſeiner Natur nach erkent, ſondern auch ſo exiſtirt und erkent, wie er will. Ficin erläutert dies noch weiter mit Zoroaſtriſchen und Neu-Platoniſchen Raiſonnements, die ſich um den Satz herumdrehen, daß Gott ſich ſelbſt durch ſeine Thätigkeit bewirke. Gott will ſich ſelbſt. Handeln aber und Wollen und Seyn ſind überhaupt Eins. Indem alſo Gott will, bewirkt er ſich, oder er ſtellt ſich in ſeinem Seyn dar. Deus ſe volendo ſe agit, id eſt, producit, immo ſe iam ponit vel ſignat in Eſſe. Sechstens; Bloß die göttliche Güte iſt der abſolute Gegenſtand der göttli-

chen

chen Vernunft: denn jede Kraft kann ihrem Objecte gleich werden, aber es nie übertreffen; nun iſt nichts auſſer Gott, was er nicht übertreffen könte. Gott will ſich ſelbſt durch eine abſolute Nothwendigkeit ſeines Willens; denn alle Dinge wollen nothwendig ihren höchſten und letzten Endzweck, und die Güte Gottes iſt der letzte Endzweck, um deſſen wegen Alles will, was einen Willen hat. Man muß alſo entweder eingeſtehen, daß Gott nichts wolle; was ungereimt iſt; oder man muß zugeben: wenn Gott etwas will, ſo will er nothwendig ſich ſelbſt, zumal da Wollen und Seyn in Gott identiſch ſind. Indem Gott ſich will, will Er alle übrige Dinge, die, ſofern ſie in Gott ſind, und ſofern ſie aus der Gottheit flieſſen, göttliche Ebenbilder ſind, die zur Darſtellnng der göttlichen Güte und zur Beſtätigung derſelben angeordnet worden. Jener Act des göttlichen Willens aber, nach ſeiner Beziehung auf die göttliche Güte, iſt abſolut nothwendig; nach ſeiner Beziehung auf die Geſchöpfe hingegen wird er von Einigen nicht abſolut nothwendig genant. Denn obgleich der Wille den Zweck überhaupt nothwendig will, ſo will er doch dasjenige, was auf den Zweck gerichtet iſt, nur mit einer bedingten Nothwendigkeit, ja auch wohl ohne alle Nothwendigkeit, wenn es Etwas iſt, ohne welches der Zweck dennoch erreicht werden könte; denn die göttliche Güte bedarf der Geſchöpfe nicht. Siebentens: Es komt noch hinzu, daß indem Gott ſeine eigene Güte will, er aus keinem andern Grunde ein anderes Gut will, als ſofern es gleichſam ein Ebenbild ſeiner Güte iſt. Da aber die göttliche Güte unermeßlich iſt, ſo können auch nach dem Muſter derſelben unzählbare Ebenbilder hervorgebracht werden, noch auſſer denen, die in der gegenwärtigen Welt und Zeit hervorgebracht ſind.

Wenn Gott alſo deßwegen, weil er ſeine eigene Güte will, auch die einzelnen Dinge wollte, welche dieſelbe nachahmen können; ſo würde er die Exiſtenz von unendlich vielen Geſchöpfen wollen müſſen, die in unendlich verſchiedenen Arten und Graden die göttliche Güte darſtellen. Wenn er ſie aber wollte, ſo würde ſie auch wirklich ſtatt finden müſſen. Aber der Wille Gottes iſt hierin an keine Nothwendigkeit gebunden. Achtens: Wenn Gott die vollkommene Urſache eines Dinges iſt, und das Ding eine eigenthümliche Wirkung Gottes iſt; ſo kann der Act Gottes wenigſtens bis dahin ſich erweitern, als das Vermögen des Dinges erweitert werden kann, vornehmlich da dieſes das leidende Vermögen von einem höhern Acte empfangen muß. In dieſem Vermögen des Dinges iſt aber alles enthalten, was dem Begriffe des Dinges nicht widerſpricht; wie z. B. in dem Vermögen der körperlichen Natur alles enthalten iſt, was die körperliche Natur ſelbſt nicht aufhebt. Denn es läßt ſich nichts denken, was dem Begriffe des Dinges widerſpricht, als wie das contradictoriſche Gegentheil deſſelben, das Unding. Bloß der Widerſpruch ſchließt den Begriff des Undinges in ſich. Was alſo keinen Widerſpruch in ſich ſchließt, iſt, nach der Meynung der Peripatetiker, in dem Vermögen eines Dinges enthalten, und alles dieſes kann Gott bewirken. Dies wird dadurch beſtätigt, daß die Vernunft, das Widerſprechende ausgenommen, ſich über den ganzen, ja über einen unermeßlichen Umfang der Dinge verbreiten kann. Das wirkſame Vermögen Gottes darf aber doch keinen geringern Umfang haben, als das wirkſame Vermögen der Vernunft. Ferner: Wenn der göttliche Verſtand unzählbare Güter anſchaut, ſo kann auch der göttliche Wille auf alles das ſich richten, was ihm

der Verſtand als Güter darſtellt; da nun der Wille Gottes nicht an endliche Objecte gebunden iſt, ſo muß auch ſeine Macht ſich auf das Unendliche erſtrecken. Wozu dies? Um einzuſehen, daß alles, was keinen Widerſpruch enthält, der göttlichen Macht unterworfen iſt, und da viele Dinge in der Natur nicht vorhanden ſind, welche, wenn ſie exiſtirten, keinen Widerſpruch enthalten würden (was vorzüglich in Anſehung der Zahl, der Größe und der Zwiſchenräume der Geſtirne klar iſt); ſo muß man wiſſen, daß ſehr viele Dinge in der Macht Gottes ſtehen, welche doch nirgend in der Natur angetroffen werden. Gott kann alſo einige Dinge machen, und andere nicht machen; er iſt hierin durch keine Nothwendigkeit weder ſeiner Natur, noch ſeiner Erkentniß, noch ſeines Willens gebunden; ſondern handelt nach einer völlig freyen Auswahl. Neuntens: Auch aus folgendem Grunde läßt ſich mit Recht behaupten, daß Gott nach freyer Auswahl Einiges thue und Einiges nicht thue. Alle thätige Subſtanzen, die durch irgend ein anderes Princip thätig ſind, oder zur Wirkſamkeit beſtimt werden, muß man auf ein erſtes Princip der Thätigkeit zurückführen, welches durch ſich ſelbſt handelt und ſich ſelbſt zum Handeln beſtimt, ſo daß es ſich ganz in ſeine Thätigkeit verwandelt, ſo daß es erkent und wirken oder nicht wirken, ſo oder anders wirken will. Was aber auf dieſe Weiſe von Gott ausgeht, beruht, wie jeder weiß, auf freyer Auswahl. Gleichwohl iſt dieſe Auswahl in Gott nicht von dem Weſen desſelben verſchieden. Damit inzwiſchen Niemand glaube, daß der göttliche Wille in Beziehung auf die Geſchöpfe einzelnen Individuen Gewalt anthue, muß man eingedenk ſeyn, daß der Wille Gottes lieber das Gute des Univerſum's wolle, als den ſcheinbaren Vortheil eines

einzelnen Theiles. Denn in jenem Gute des Univerſum's leuchtet das Ebenbild der göttlichen Güte deutlicher hervor, und es ſcheint in einer gewiſſen Weltordnung zu beſtehen. Die vollkomne Weltordnung aber erfordert, daß alle Stufengrade der Dinge im Univerſum enthalten ſind, ſo daß es einige beſtändige Urſachen gebe, andere veränderliche, und daß die leztern mehr oder weniger abwechſelnd und unbeſtimt ſich äuſſern. Denn die Wirkung ſcheint mehr die Natur der nächſten Urſachen, als der entfernten nachzuahmen. Gott will aber nicht nur, daß die Dinge ſelbſt exiſtiren; ſondern er will auch die Arten des Seyns, welche für ſie gehören. Da es nun aber die Art des Seyns bey einigen Dingen ihrer Natur gemäß mit ſich bringt, daß ſie zufällig ſind, ſo läßt Gott ſie auch zufällig exiſtiren; wobey übrigens die Ordnung des Univerſum's nicht im geringſten verlezt oder zerſtört wird.

Sehr umſtändlich verbreitet ſich nun Ficin zugleich über die göttliche Vorſehung. Wenn Gott ſich ſelbſt gefällt und ſich ſelbſt liebt, ſo muß er auch ſeine Ebenbilder und ſeine Werke lieben. Die Liebe Gottes für ſeine Geſchöpfe iſt aber inniger und von ganz anderer Art, als die Liebe eines Künſtlers zu ſeinem Werke, das er aus einem äuſſern Stoffe bildete, oder als die Liebe eines Vaters zu ſeinem Kinde, das er zwar aus einem innern Stoffe erzeugte, den er aber doch von einer fremden Hand urſprünglich empfieng. Gott hat auch den Stoff ſeiner Geſchöpfe ſelbſt hervorgebracht; dieſe ſind alſo ganz ſein Werk, und er allein iſt der Urheber ihres vollſtändigen Daſeyns. Wenn Gott ſeine Werke liebt, ſo will er auch, daß ſie gut ſeyn ſollen, und er erreicht, was er will. Er ordnet ſie alſo nach ſeiner höchſten Güte und auf das Beſte an. So wie allen thätigen Subſtanzen

das Vermögen und der Trieb zur Thätigkeit angeboh⸗ren iſt; ſo iſt auch den Geſchöpfen die Sorge für ihre Erhaltung von ihrem Urheber eingepflanzt, der die oberſte Sorge für alle, wie ein Vater für ſeine Kinder, trägt. Ferner: Gott ſchafft alles um ſein ſelbſt willen; hätte er bey ſeiner Schöpfung einen andern Zweck auſſer ſich ſelbſt, ſo würde ſeine Handlung von jenem Zwecke abhangen, alſo auch ſein Wille zu handeln, und mithin würde Gott ſelbſt von dem Zwecke abhängig ſeyn, da der göttliche Wille und Gott ſelbſt identiſch ſind. Macht nun aber Gott Alles um ſein ſelbſt willen und iſt er ſelbſt das höchſte Gut; ſo muß er auch Alles zum Guten anordnen; ſo daß die einzelnen Dinge nach ihrer Natur an der göttlichen Güte Theil nehmen. Da auſſerdem alle Dinge nach dem Guten ſtreben, und das Beſtreben nach dem Guten ſelbſt gut iſt, und in dem Urquelle alles Guten gegründet ſeyn muß; ſo folgt auch, daß durch eine Beſtimmung der göttlichen Güte das Beſtreben aller Dinge nach derſelben gerichtet iſt. Wer könte alſo Gottes Regierung der Welt leugnen, da Er alle Dinge zu einem guten Zwecke hinlenkt? Die Elemente und Beſtandtheile, die durch ihre entgegengeſetzte Naturen, Formen und Vermögen einander widerſtreiten: wie könten ſie ſich zu einem Ganzen vereinigen, und in dieſer Vereinigung ſo lange beharren; wie könten ſie wechſelſeitig ihre Naturen und Thätigkeiten afficiren, wenn ſie nicht von irgend einer höhern Kraft mit einander verbunden würden? Würde die Regierung der Welt den einander widerſtreitenden Beſtandtheilen derſelben ſelbſt überlaſſen, ſo würde jeder durch ſeine natürliche Schwere an ſeinem Orte ruhen, und eine Miſchung würde gar nicht ſtatt finden. Würden ſie auch gemiſcht, würden ſie doch nichts anders bewirken, als

das

das Warme, das Kalte, Trockene, Feuchte, Dichte, u.w., wie es die Natur der elementariſchen Gattungen an ſich ſelbſt mit ſich brächte. Eine Ordnung der Formen, Geſtalten und Veränderungen würden ſie nicht darſtellen. Es wird ja auch in den Künſten die Ordnung nicht von der Materie oder den Inſtrumenten, ſondern von der Idee des Künſtlers bewirkt. Wenn auch der Himmel gewiſſermaßen die Elemente regiert, ſo regiert er ſie doch nicht ſo, daß er nicht ſelbſt wieder regiert würde. Eine ſo große Verſchiedenheit der Formen, Kräfte und Bewegungen, wie wir in ihm wahrnehmen, wird nicht von den Himmelskörpern ſelbſt, die ihrer eigenen Natur nach ſehr verſchieden und veränderlich ſind; ſondern von einer höhern ſich immer gleichen und beſtändigen Kraft zu einer ſich gleichen und dauernden Ordnung erhoben. Endlich das Naturding, ſey es nun elementariſch oder himliſch, hängt ſowohl immer wegen ſeiner Veränderlichkeit, und weil es eines Andern bedürftig und unvollkommen iſt, von einem Andern ab, als auch muß ihm der Grad und die Grenze ſeiner Thätigkeit zu einem beſtimten Zwecke von einem höhern Regierer vorgeſchrieben werden; weil es durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur mit ſeiner ganzen Kraft thut, was es thut, und alſo an und für ſich auch zweckwidrig wirken kann, falls es ſich ſelbſt überlaſſen iſt. So löſt das Warme entweder nach ſeiner Form oder nach ſeinem Vermögen überall und durchaus auf, anſtatt daß das Kalte verdichtet. Wenn folglich Jenes auf eine nützliche und zweckmäßige Art auflöſt, dieſes auf gleiche Weiſe verdichtet, und beyde alſo der Weltordnung gemäß wirken, ſo thun ſie das nicht durch ihre eigene Natur, auch nicht durch Zufall, ſondern durch eine höhere Urſache. Auch die organiſchen Körper bilden ſich aus und äuſſern ſich auf eine

ſolche Art, als ob ſie die vollendeteſte Kunſt in ſich enthielten, die alle menſchliche Kunſt und Vernunft übertrifft. Da ferner die Körper ihre eigene Thätigkeit nicht kennen, und deßwegen den Zweck, zu welchem ſie nicht zufällig, ſondern nothwendig hinſtreben, ſich ſelbſt nicht vorzuſetzen vermögen; ſo muß ihnen der Zweck von einem andern Weſen vorgeſteckt werden, deſſen Weisheit ſie eben ſo zum Ziele richtet, wie der Bogenſchütze den Pfeil. Wo iſt aber die Weisheit? Wenn ſie in der höchſten Gottheit exiſtirt, ſo regiert dieſe die Dinge; ſie vereiniget das Widerſtreitende, damit es ſich nicht zerſtöre, und leitet alles zu dem beſten Endzwecke hin. Exiſtirt ſie unterhalb der Gottheit in einer engliſchen Natur oder einer vernünftigen Seele, ſo iſt es doch Gott, der die Thätigkeit alles deſſen, was unter ihm iſt, bewirkt. Wenn alſo auch ein Engel oder eine gewiſſe Seele die Welt regiert und zum Guten leitet, ſo geſchieht dieſes doch nur, weil ſie ſelbſt durch die göttliche Kraft dazu geleitet wird. Gott iſt daher der erſte und höchſte Regent, der über alle Dinge walten kann, weil er alles durch ſeine bloße Erkentniß thut; indem es vorzüglicher iſt, durch bloße Erkentniß zu wirken, als das ſchon Gewirkte zu betrachten und zu erhalten. Die Gottheit hat auch die Weisheit, alle Dinge zu regieren, wenn ſie die Weisheit hatte, dieſelben zu erſchaffen. Sie will auch alle Dinge erhalten und regieren, als ihre Dinge, die ſie ſelbſt hervorbrachte, denen ſie das Geſchenk einer glücklichen Exiſtenz nicht misgönt, nachdem ſie ihnen das Geſchenk der Exiſtenz überhaupt nicht misgönt hat. Sie regiert aber alle Dinge mit einer bewundernswürdigen Leichtigkeit. Denn ſie behandelt nicht fremde Stoffe, welche ſie anderswoher empfangen, ſondern die ihrigen, welche ſie ſelbſt ſchuf. Sie

wirkt

wirkt auch nicht auf die Dinge äuſſerlich; ſondern ihre Thätigkeit iſt eine innere. Sie iſt nehmlich ſelbſt in dem Innerſten aller Dinge. Ihre Wirkſamkeit iſt nicht eine mannichfaltige; durch ihr bloßes Seyn, welches das allgemeine Princip aller übrigen Dinge iſt, ſetzt ſie die übrigen Principien, Weſen, Leben, Vernunft, Seele, Natur, Materie in Thätigkeit. Und durch das Princip, das die Gattung eines jeden beſtimt, bewirkt ſie die einer jeden eigenthümliche Ordnung, das heißt, durch Ein Weſen alle Weſen, durch Ein Leben alle Leben, durch Eine Vernunft alle Vernunft, durch Eine Seele alle Seelen, durch Eine Natur alle Naturen, durch Eine Materie alle Materien. Ihrem Rathſchluſſe widerſteht nichts, weil ſie in einer unermeßlichen Erhabenheit alle Dinge übertrifft. Zur Erläuterung der Art, wie die göttliche Vorſehung das Weltall im Ganzen und im Einzelnen in ſeiner Thätigkeit erhalte und regiere, bedient ſich Ficin eines Gleichniſſes, das eben ſo naiv als ſonderbar iſt. Ich ſah einſt zu Florenz, ſagt er, eine Bude eines deutſchen Künſtlers, in welcher Figuren verſchiedener Thiere durch ein einziges Haar mit einander verbunden und in ein Gleichgewicht geſetzt waren, und durch die Bewegung jenes Haares verſchiedene Bewegungen machten; einige liefen rechts, andere links, vorwärts und rückwärts; einige, die ſaßen, ſtanden auf, und andere, die ſtanden, legten ſich nieder; ſie liebkoſeten und verwundeten einander; auch hörte man die Töne von Trompeten und Hörnern; den Geſang von Vögeln; und noch mehreres geſchah zugleich und nach und nach; alles lediglich durch die Bewegung eines einzigen Haars. So regiert auch Gott die Thätigkeit alles deſſen, was von ihm abhängt, durch ſein bloßes Seyn, was wirklich

mit

mit dem Erkennen und Wollen bey ihm identiſch, das einfachſte Centrum von Allem iſt, von welchem die Linien nach allen Richtungen in's Unendliche divergiren *).

So wie Ficin bisher die Stufengrade der Dinge heraufwärts von der Materie bis zur Gottheit entwickelt hatte; ſo entwickelt und vergleicht er ſie nochmals herabwärts, um ihr gegenſeitiges Verhältniß deſto deutlicher darzuſtellen; und führt insbeſondere den Satz aus, daß die vernünftige Seele der mittlere Stufengrad ſey, der die höhern und niedern Grade zur Einheit verbinde; und daß ſie daher einerſeits ſich zu den Weſen höherer Art hinaufzuſchwingen, aber andererſeits auch zu den Weſen niederer Art herabzuſinken vermöge. Dann nähert er ſich ſeinem andern Hauptzwecke, die Natur der vernünftigen Seelen zu charakteriſiren, und aus derſelben ihre Unſterblichkeit darzuthun.

Bey der Gattung der vernünftigen Seelen überhaupt unterſcheidet Ficin wiederum drey Arten oder Stufengrade. Den erſten Grad hat die Weltſeele; den zweyten nehmen die Seelen der Sphären ein; und den dritten die Seelen der thieriſchen Geſchöpfe, welche in den einzelnen Sphären enthalten ſind. Er legt dieſe Theorie von den Arten und Graden der Seelen einer philoſophiſchen Partey bey, welche er mercurialiſche Theologen nent **). In Anſehung der Weltſeele findet Ficin es lächerlich, daß man zugebe, in den Thieren, die aus Beſtandtheilen der Elemente gemiſcht ſind, ſeyen Leben und Vernunft enthalten, nicht aber in den ganzen

*) *Ibid.* lib. II. cap. 12. 13.

**) *Ibid.* lib. IV. cap. 1. Deinceps animae rationalis gradus, ſicuti ſolent *Mercuriales Theologi*, perſcrutabimur.

zen und reinen Elementen für ſich; gleichſam als ob der Theil beſſer wäre, als das Ganze; daß man alſo der Welt Leben und Empfindung abſpreche, indem man doch den Pflanzen Leben einräume, die nicht aus den Samen, und den Thieren Empfindung zugeſtehe, die nicht durch Begattung erzeugt werden. Bey dieſem ſeinen Raiſonnement verräth er indeſſen nicht ſelten die Dürftigkeit und Mangelhaftigkeit ſeiner Naturkunde. Uebrigens nahm er nur Eine Weltſeele an; hingegen nach den zwölf Sphären, die er unterſcheidet, auch zwölf beſondere dem Grade nach jener untergeordnete beſondere Seelen. Haec omnia, quae ad ſphaerarum animas pertinent, ſetzt er hinzu, ex Platonicorum opinione narrata, tum demum affirmentur, cum chriſtianorum Theologorum concilio diligenter examinata placuerint *).

Zu den weſentlichen Eigenſchaften der vernünftigen Seelen überhaupt gehört ihre Unſterblichkeit, und zwar aus folgenden Gründen: Erſtlich: Die vernünftigen Seelen bewegen ſich ſelbſtſtändig und im Kreiſe. Weil ſie ſich ſelbſtſtändig bewegen, ſo bewegen ſie ſich immer; denn wo das erſte Princip der Bewegung iſt, da währt auch die Bewegung immer fort. Sollte der Quell der Bewegung vertrocknen, ſo würde gar nichts weiter in der Natur bewegt werden. Was ſich als ſelbſtſtändiges Princip bewegt, theilt ſich ſelbſt ſowohl eine innere als eine äußere Bewegung mit; die innere Bewegung iſt das Leben; jenes Princip giebt ſich alſo ſelbſt das Leben; und weil es ſich niemals ſelbſt verläßt, indem jedem Naturdinge die fortdauernde Liebe zu ſich ſelbſt einwohnt, ſo hört es auch nie zu leben auf. Angenommen, daß das ſelbſtſtändige Princip der Bewegung zuweilen

*) *Ibid.* lib. IV. cap. I. Opp. T. I. p. 128.

len untergienge; ſo würde es entweder früher aufhören zu exiſtiren, als ſich zu bewegen; oder es würde früher aufhören ſich zu bewegen, als zu exiſtiren; oder beydes würde aufhören. Das Erſte kann nicht ſeyn, weil abgeſondert von der Exiſtenz weiter keine Bewegung möglich iſt. Das Zweyte auch nicht, weil eine freywillige Bewegung nicht eine beſtändige Begleiterinn deſſen iſt, was das Princip der Bewegung in ſich hat. Das Dritte kann auch nicht ſeyn, weil die Vernichtung des ſich ſelbſtſtändig bewegenden Princips weder aus ſeinem Innern hervorgehn kann, indem dieſes ſelbſt der Quell des Lebens und der Bewegung iſt; noch auch einen äuſſern Grrnd haben mag; denn das ſelbſtſtändige Princip der Bewegung läßt keine Bewegung von auſſen zu. Folglich komt allen vernünftigen Seelen die Eigenſchaft zu, daß ſie als ſelbſtſtändige Principien ihrer Bewegung unvergänglich ſind. Aber dieſe Unvergänglichkeit folgt auch daraus, daß die vernünftigen Seelen ſich im Kreiſe bewegen. Ficin ſtellt nehmlich alle Thätigkeit im Univerſum als eine concentriſche um einen Mittelpunct vor, welcher die Gottheit iſt; daher die Bewegung der Sphären im Kreiſe; und eben dieſe Cirkelbewegung ſucht er auch von den menſchlichen und thieriſchen Seelen und der geſamten Thätigkeit der irdiſchen Natur zu beweiſen mit Künſteleyen und Hypotheſen, deren Unwahrheit und Ungereimtheit zum Theile gleich in die Augen fällt, und die hier zu erörtern unnütze Mühe ſeyn würde. Aus jener Vorausſetzung der Kreisbewegung der vernünftigen Seelen aber zieht er die Folgerung, daß, ſo wenig die Kreisbewegung ihrer Natur nach jemals aufhöre, eben ſo wenig auch die Exiſtenz der Seelen jemals aufhören könne. Denn die Kreisbewegung erſchöpft ihre Kraft nicht; ſondern dieſe wird immer wieder erneuert,

neuert, weil jene immer in ſich ſelbſt zurückkehrt. Es giebt in der Kreisbewegung keinen Anfang und kein Ende; und was ſich einmal im Kreiſe bewegt, hat ſich ewig ſo bewegt und wird ſich ewig ſo bewegen. Auch iſt der Kreisbewegung keine andere entgegengeſetzt, wodurch ſie zerſtört werden könte. Zweytens: Obgleich die vernünftige Seele vermöge ihrer Thätigkeit ſich verändert, ſo bleibt ſie doch der Subſtanz nach dieſelbe, und dieſe dauert alſo ewig fort. Drittens: Die Materie und die Quantität ſind leidend und ſtehn auf dem unterſten Stufengrade der Natur; Gott und der Engel ſind thätig und ſtehn auf dem höchſten Stufengrade der Dinge; die Seele und die Qualität ſtehn in der Mitte zwiſchen dem Leidenden und Thätigen. Die Qualität, ſofern ſie an dem Leidenden und dem Thätigen haftet, nimt ſowohl in ihrer Thätigkeit, als in ihrem Weſen, ein Leiden auf. Die Seele aber, die ſchon einen höhern Grad hat, iſt ihrem Weſen nach keines Leidens fähig, ob ſie gleich im Vermögen der Thätigkeit einem körperlichen Leiden unterworfen iſt. So wie nun der Körper, aus der Materie und Quantität zuſammengeſetzt, ein leidendes Weſen iſt, und die ihm anhaftende Qualität der Zerſtörung preis giebt; ſo machen im Gegentheile Gott und der Engel, als die höchſten bloß thätigen Principien, die Seele, die ihnen zunächſt verwandt und vom Körper getrent iſt, durch Mittheilung ihrer Göttlichkeit unſterblich. Viertens: Die Unſterblichkeit der vernünftigen Seelen erhellt auch daraus, daß die Urmaterie der Dinge, welche von der Seele bewegt und geformt wird, ewig fortdauert. Gleich der Kunſt, die für ihre Bearbeitung einen Stoff vorausſetzt, der mannichfaltiger Formen empfänglich iſt; bedarf auch die Natur als Bildnerinn der Formen

einer

einer Urmaterie, welche alle mögliche Formen anzunehmen vermag. Dieſe Materie iſt von Gott hervorgebracht, und da ſie das Fundament und gleichſam der Schooß der geſamten Natur iſt; ſo müßte Gott dieſe vernichten wollen, wenn er jene vernichten wollte; was gleichwohl dem Begriffe von der Gottheit widerſpricht. Durch eine andere Subſtanz auſſer der Gottheit könte aber die Urmaterie als formlos nicht anders verändert werden, als dadurch, daß ſie ebenfalls vernichtet würde; daß aber etwas vernichtet werde, läßt die Natur der Dinge überhaupt nicht zu. Die Materie geht folglich nie unter. Noch weniger wird alſo die natürliche Kraft ſelbſt untergehn, welche die Beherſcherin der Materie iſt, die ihr zunächſt die Qualität ertheilt. Die natürliche Kraft hat aber wiederum ihren Grund in einem höhern thätigen Principe, in der vernünftigen Seele, welcher die Kraft der Qualität zur Bewegung der Materie gleichſam als Werkzeug dient. Die vernünftige Seele erſcheint alſo hier als die Gebieterinn der geſamten Materie. Das Reſultat iſt: Gott bringt die Materie hervor und giebt ihr beſtimtes Daſeyn; der Engel ordnet ſie überhaupt; die unſterbliche Seele bewegt und bildet ſie. Die Einheit Gottes iſt es, welche der unvergänglichen Materie Einheiten giebt; die unſterbliche Ordnung iſt der Engel, welche der unvergänglichen Materie Ordnung mittheilt; die unſterbliche Seele iſt es, welche durch ihre Bewegung der unvergänglichen Materie Leben verſchafft. **Fünftens**: Jede thätige Subſtanz wirkt nach ihrer Natur; der nächſte Effect, welchen ſie hervorbringt, muß ihr alſo auch, weil er unmittelbar aus ihr hervorgeht, am ähnlichſten ſeyn. Was alſo zunächſt von Gott und ſo zu reden principali propoſito hervorgebracht wird, kann ihm nicht

am unähnlichſten werden. Es muß alſo zwiſchen Gott und den Körpern Dinge geben, von denen man nicht ſo ſchlechthin, wie von jenen, ſagen kann, daß ſie durch ein anderes Princip exiſtiren. So unterſcheidet ſich die bloße Qualität dadurch von dem Körper, daß ſie keine formale Urſache hat, indem ſie ſelbſt Form iſt. Als Form wird ſie auch nicht durch eine andere Form bewirkt; aber wohl wird ſie von einem höhern Principe zur Qualität der Materie gemacht, auf dieſen beſtimten Zweck (die Formung der Materie) gerichtet, und als Qualität wird ſie auch von der Materie abhängig. Die vernünftige Seele unterſcheidet ſich von der Qualität wiederum dadurch, daß ſie in gar keiner Abhängigkeit von der Materie ſteht, wiewohl ihr doch eine Neigung zu der Materie eigen iſt; und der Engel hat das vor der vernünftigen Seele voraus, daß er nicht nur von der Materie unabhängig iſt, ſondern ſich auch nicht zu der Materie hinneigt, weil er ſich ganz mit dem Anſchauen der Gottheit beſchäfftigt. Inzwiſchen iſt doch die vernünftige Seele bey aller ihrer Neigung zur Materie nicht an dieſelbe gebunden; ſie entſpringt nicht aus dieſer, und hat auch keine Theile der Quantität. Da ſie nicht in Theile aufgelöſt werden kann, ſo kann ſie auch nicht zerſtört werden; vielmehr iſt ſie über die Materie erhaben und die Stürme der Elemente und der ſich widerſtreitenden Qualitäten treffen ſie nicht. An ſich ſelbſt kann ſie auch nie eine Qualität annehmen, die ihrer Natur zuwider wäre, und wodurch ſie einem für ſie verderblichen Leiden ausgeſetzt würde. Denn das Subject im Menſchen, was eigentlich des Leidens fähig iſt, iſt immer nur die Materie, durch welche die Seele mit der Quantität (dem Körper) und den Qualitäten, die an der Quantität haften, alſo auch den

Fähig-

Fähigkeiten des Leidens verbunden iſt. Die Seele demnach als ein von der Materie abgeſondertes und gänzlich trenbares Weſen hat kein Vermögen in ſich, wodurch ſie irgend etwas Fremdes oder Feindſeliges aufnehmen und davon leiden könte. Auch aus dieſem Grunde iſt ſie unſterblich. Sechstens: Man muß einen Unterſchied machen zwiſchen dem Weſen (Eſſentia) und dem Seyn (Eſſe). Jenes iſt das Merkmal des Dinges, welches in der Definition desſelben begriffen wird; dieſes iſt der Act des Weſens ſelbſt und eine gewiſſe Gegenwart desſelben in der Wirklichkeit der Dinge. Das Seyn bedarf eines gewiſſen Orts und einer gewiſſen Zeit, wo und wenn es exiſtirt. Das Weſen bedarf deſſen nicht; dieſes leztere verhält ſich gleichgültig gegen jeden beſtimten Ort und jede beſtimte Zeit. Die Menſchheit ſelbſt z. B. (das Weſen) kann nicht bloß im Oriente, ſondern auch im Occidente, und nicht bloß in dem gegenwärtigen, ſondern auch in andern Jahrhunderten ſeyn; anſtatt daß Plato und Sokrates an dem beſtimten Orte und in der beſtimten Zeit gelebt haben müſſen. Wenn nun aber das Weſen (Eſſentia) von den Bedingungen des Orts und der Zeit befreyt iſt; ſo bedarf es auch ſchon durch ſeine Natur zu ſeiner Erhaltung keines Orts, und hat auch keine Schranken der Zeit; es lebt im Gegentheile überall und immer. Man kann alſo jedes Weſen als ſolches unſterblich nennen. Von der Art iſt aber das Weſen einer jeden Form durch die Natur derſelben. Da aber der Urheber aller Formen die Weſen erzeugt, und ſie zur Wirklichkeit erhebt; ſo beſtimt er einige zu einer ſolchen Exiſtenz, daß ſie in einem Körper ſind, und daher wird die Wirklichkeit eines ſolchen Weſens oder einer ſolchen Form auf die körperlichen Bedingungen von dem thätigen Principe eingeſchränkt, und

eben die Schranken, welche die Wirklichkeit betreffen, betreffen denn auch das Weſen. Nun ſind die Bedingungen der natürlichen Körper, daß ſie einen Ort erfüllen und in der Zeit bewegt werden; alſo die Form, welche an ſich ſelbſt von einer beſtimten Zeit und einem beſtimten Orte unabhängig geweſen wäre, nimt jezt eine beſtimte Zeit und einen beſtimten Ort ein. Sofern ſie eine Zeit einnimt, fängt ſie an zu exiſtiren, wird verändert, und hört auf. Sofern ſie einen Ort einnimt, wird ſie, weil der Körper ſelbſt, in welchem ſie ſich befindet, für entgegengeſezte Qualitäten empfänglich iſt, auch durch dieſe afficirt und wird ſterblich. Von der Art ſind nun die Formen und Qualitäten der Körper. Von andern Formen hat aber der Urheber derſelben die Weſen ſo zur Wirklichkeit gebracht, daß ſie ihre Wirklichkeit ſelbſt nicht in irgend einem andern Dinge oder in einer fremden Materie bekommen, ſondern in ſich ſelbſt enthalten. Dergleichen ſind alle Formen, die von der Verbindung mit der Materie geſondert ſind; denn dieſe haben ihre Exiſtenz in ſich ſelbſt, und nicht in der Materie. Was aber von irgend einer Sache befaßt wird, nimt auch die Eigenſchaften derſelben an. Nun iſt jedes Weſen an und für ſich unſterblich. Was alſo von dem Weſen ſelbſt befaßt wird, das unſterblich iſt, wird dadurch ebenfalls unſterblich. Daher iſt eine Form, die von der Verbindung mit der Materie getrent iſt, in Beziehung ſowohl auf ihr Weſen, als auf ihre wirkliche Exiſtenz unſterblich; und eine ſolche Form iſt die vernünftige Seele.

Ein achter Grund für die Unſterblichkeit der Seele iſt folgender: Die Erzeugung und Zerſtörung ſind einander contradictoriſch entgegengeſezt; jene ſtrebt zur Exiſtenz, dieſe zur Nichtexiſtenz hin. Was zur

Exiſtenz

Exiſtenz hinſtrebt, ſtrebt nach einer gewiſſen Form; was zur Nichtexiſtenz ſtrebt, wird gezwungen, ſeine Form zu verlieren. Nun iſt die Urmaterie allen beſtimten Dingen in der Natur gemeinſchaftlich; hingegen ihre Exiſtenz als einzelne beſtimte Dinge verdanken ſie der Form. Was demnach zu exiſtiren aufhört, verliert dadurch ſeine Exiſtenz, daß es von der ihm eigenen Form getrent wird; ſo wie es vorher angefangen hatte, zu exiſtiren, da es die ihm eigene Form bekam. Die Seele iſt aber durch ihre Natur eine bloße Form, nicht aus Materie und Form zuſammengeſetzt, und auch nicht in der Materie ruhend. Daher bleibt ſie, was ſie an ſich ſelbſt iſt; denn ſie iſt nichts als Form. Es kann nichts geben, was von ſeinem eigenen Weſen getrent würde, indem dieſes dem Naturtriebe der Selbſterhaltung jedes Dinges widerſpricht. Kann nun die Seele niemals von ihrer Form getrent werden, ſo kann ſie auch nie aufhören zu exiſtiren. Dieſe Trennung wäre auch nicht möglich durch äuſſere Gewalt. Neuntens: Was zu dem Weſen eines Dinges an und für ſich gehört, wird niemals von ihm getrent. Von dem Kreiſe iſt die runde Geſtalt, von dem Feuer die Wärme, von dem Waſſer die Feuchtigkeit, von der Sonne das Licht unzertrenlich, weil dieſe Eigenſchaften jenen Dingen weſentlich ſind. Eben ſo komt der Form die Exiſtenz weſentlich zu. Denn die Form ſelbſt iſt die Quelle des Weſens und der wirklichen Exiſtenz an und für ſich. Inzwiſchen hat der Urheber der Formen zur Vollkommenheit des Weltganzen dieſelben auf eine verſchiedene Weiſe zur Wirklichkeit gebracht; indem er einige Naturen zur Exiſtenz in Körpern, andere zur Exiſtenz in ſich ſelbſt unabhängig von der Materie beſtimte. Die Form, welche der Materie eingeprägt

iſt, hat keine eigene Exiſtenz; ſondern ſie hängt von der Fortdauer ihrer Zuſammenſetzung mit der Materie ab, und endet mit dieſer. Die Form aber, die für ſich beſteht, bleibt für ſich und iſt unſterblich. Eine ſolche iſt die Seele. Zehntens: Wenn es irgend eine Bedingung giebt, unter welcher die Seele ewig fortdauert, ſo würde dieſe doch nicht in dem Verhältniſſe der Seele zu den Körpern zu ſuchen ſeyn, als deren Hülfe ſie gar nicht bedarf; ſondern vielmehr in dem Verhältniſſe zur Grundurſache, von welcher ſie ihren Urſprung hat. Weil alles nehmlich von der erſten Urſache der Dinge abhängt, ſo beharrt auch Alles nur in ſeiner Exiſtenz, ſofern es ſich auf dieſe erſte Urſache bezieht. Dies Verhältniß kann inzwiſchen bey der Seele gerade einen Beweis für ihre Unſterblichkeit abgeben. Jene Grundurſache iſt der reinſte Actus, von aller Eigenſchaft der Materie unendlich entfernt. Dieſem reinſten Actus werden die niedern Gattungen der Dinge, nicht ihrer Materie, ſondern der Form nach (welche ſelbſt als Actus exiſtirt), gleich geachtet; daher auch alle Dinge nur durch ihre Form auf die erſte Urſache ſich beziehen. Was aus Materie und Form zuſammengeſetzt iſt, wie die Elemente und die aus ihnen gemiſchten Dinge, bezieht ſich auf die erſte Urſache nicht durch ſeine ganze Natur, ſondern bloß durch denjenigen Theil desſelben, welcher die Form genant wird. Daraus fließt, daß die natürlichen Körper und ihre Formen, weil ſie nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch etwas anders (die Form an und für ſich) auf die Gottheit bezogen werden, weder für ſich ſelbſt exiſtiren, noch auch fortdauern, ſondern beſtändig in ihrem Daſeyn wanken und zulezt untergehn. Die vernünftige Seele aber iſt Form für ſich und von der Materie frey, und bezieht ſich daher auch für ſich auf

die Gottheit. Ihr Weſen iſt die Urſache dieſer Beziehung, der Grund ihrer Vollkommenheit. Sie verläßt ſich aber ſelbſt niemals, hört folglich niemals auf, ſich auf die Gottheit zu beziehen, und ſich dadurch zu vervollkomnen. Elftens: Man kónte ſagen, die wirkliche Exiſtenz (Eſſe) der Seele löſe ſich in ihr Weſen (Eſſentiam) auf, und dieſes Weſen werde alsdenn nicht weiter exiſtiren (dem Unterſchiede gemäß, welchen Ficin zwiſchen Weſen und Exiſtenz feſtſetzt), weil die Seele alsdenn ohne Actus ſey, obgleich irgend ein Vermögen übrig bleibe. Hierauf erwiedert Ficin: Die wirkliche Exiſtenz der Seele kann nicht in das bloße thätige Vermögen irgend einer Urſache übergehen, auſſer in das Vermögen der Gottheit, welche allein die Seele hervorgebracht hat. Nun aber ſtirbt die Seele deßwegen nicht, weil ſie in ihr erſtes Leben wieder zurückkehrt. Sie würde ſterben, wenn ſie durch die Rückkehr zur Gottheit aufhörte, zu exiſtiren. Dieſe Verwandlung der Seele gleichſam in die Gottheit läßt ſich aber nicht denken. Denn wie kónte Gott die Grenze ſeyn, bey welcher die Auflöſung endigte, da er vielmehr der wirkſame Anfangspunct iſt, wovon alle Schöpfung und Erzeugung ausgeht? Zwölftens: Keine Sache wird zerſtört, wenn ſie nicht ein Vermögen in ſich hat, nicht zu exiſtiren; wäre ſie unvermögend, nicht zu exiſtiren, ſo würde auch ihre Exiſtenz nie ein Ende nehmen. Die Seele hat aber ein ſolches Vermögen der Nichtexiſtenz nicht; denn dies widerſpricht ihrer Natur, als einer einfachen und für ſich beſtehenden Form, die in ihrem Weſen vollendet iſt Wie ſollte auch das Vermögen der Nichtexiſtenz in ihr ſeyn können, da dieſes das contradictoriſche Gegentheil der Exiſtenz iſt? In ihr ſelbſt als dem Principe der Exi-

ſtenz könte es nicht seyn; und daß es in ihrem Weſen wäre, iſt auch nicht möglich, weil das Weſen das Subject der Exiſtenz iſt, und folglich kein Vermögen zur Nichtexiſtenz, als ſeinem Gegentheile, enthalten kann.

Als dreyzehnten Grund für die Unſterblichkeit der Seele führt Ficin an, daß ſie ihre Exiſtenz unmittelbar von Gott empfange. Plotin, Proklus und andere Neu-Platoniker lieſſen, um ſich näher an Plato's Koſmogonie im Timaeus anzuſchlieſſen, die Seele durch den Engel gebildet werden; Ficin zog aber die Meynung des Dionys des Areopagiten, des Origenes und Auguſtin vor, daß die Seele von Gott erſchaffen worden ſey. Da die Seele eine einfache Form, und weder aus der Materie hervorgebracht, noch aus Theilen zuſammengeſetzt iſt, ſo konte ſie nicht aus vor ihr exiſtirenden Dingen erzeugt worden ſeyn. Sie iſt alſo aus Nichts zum Daſeyn gelangt. Aus Nichts aber Etwas hervorzubringen, iſt allein der Gottheit eigen. Gott iſt die allen Dingen gemeinſchaftliche Urſache der Exiſtenz; daß eine Sache auf dieſe oder jene Art exiſtire, kann Urſachen haben, die zwiſchen ihr und der Gottheit in der Mitte liegen; allein die abſolute Exiſtenz, welche unmittelbar auf das Nichts folgt, muß auch unmittelbar von Gott herrühren; Gott iſt alſo auch der einzige Schöpfer aus Nichts und der unmittelbare Urheber der Seele. Der Einwurf, welcher hiergegen erhoben werden kann, daß doch der Engel und die Seele verſchiedener Natur, und beyde nicht auf gleiche Weiſe unmittelbar von Gott abhangen können, wird vom Ficin dadurch weggeräumt, daß Gott den Engel nach einer andern Idee erſchaffen habe, als nach welcher er die Seele ſchuf; jenen nach einer hö-

hern,

hern, dieſe nach einer niedern Idee; wie z. B. die Gemählde von einem Menſchen und von einem Pferde, obgleich derſelbe Mahler ſie verfertigte, doch nicht einerley Schönheit haben mögen. Wenn nun aber die Exiſtenz der Seele unmittelbar in Gott ihren Grund hat; ſo iſt auch nichts zwiſchen ihr und Gott in der Mitte, was ſie von dieſem, als ihrem Erhalter, trennte. Wenn ſie Gottes allein zu ihrem Daſeyn bedurfte, ſo bedarf ſie auch ſeiner allein zu ihrer Erhaltung. Gott erhält aber die erſchaffenen Dinge durch eben die Macht, durch welche er ſie erſchuf; und da die Seele nach der unendlichen Güte Gottes aus dem Nichts zum Daſeyn gelangte, beharrt ſie nach eben derſelben in ihrer Exiſtenz, fern vom Nichts, in einem Leben, das dem göttlichen Leben am ähnlichſten iſt. Dieſe Aehnlichkeit ihres Lebens mit dem göttlichen kann nur alsdenn ſtatt finden, wenn die Seele, wie die Gottheit, entweder gar keinen Anfang und kein Ende hat, oder, falls ſie einen Anfang hat, doch wenigſtens nie ein Ende nehmen wird.

Vierzehntens: Wenn Unſterblichkeit der Seele daraus folgt, daß ſie ein Weſen für ſich iſt, ſo läßt ſich jene auch daraus herleiten, daß die Seele ein Lebensprincip für ſich ausmacht (quia ſit vita per ſe vivens). Die Seele iſt ſchon durch ihr Weſen ein Lebensprincip, weil alles, was in ihr iſt, Leben iſt. Wäre etwas in ihr, was nicht Leben wäre, ſo würde dieſes kein Theil der Seele ſeyn, und der ganze Inbegriff der Seele müßte alsdenn mit einem andern Namen belegt werden. Iſt die Seele ganz Leben, ſo muß ſie an und für ſich durch ihre Form Leben ſeyn; und ein Beweis hiervon iſt auch, daß ſie einem jeden Dinge Leben giebt, mit welchem ſie in Verbindung komt; gleichſam als ob ſie ſich ſelbſt dem Dinge mit=

mittheilte. So lange ſie einen Körper bewohnt, hört der Körper keinen Augenblick in der Lebensfähigkeit auf; hingegen iſt dieſe gleich verſchwunden, ſobald ſie den Körper verlaſſen hat. Giebt ſie aber jedem andern Dinge auſſer ihr, mit welchem ſie ſich verbindet, Leben, ſo giebt ſie dieſes noch mehr ſich ſelbſt, und ſie verläßt ſich ſelbſt als lebendige Kraft niemals. Sie kann auch nicht von dem Körper angetrieben werden, ſich ſelbſt zu verlaſſen, weil die Qualitäten des Körpers niemals auf eine unkörperliche Form einwirken können. Eben ſo wenig kann ſie von andern Seelen dazu gezwungen werden, weil die Natur dieſer es mit ſich bringt, Leben zu geben, nicht aber es zu zerſtören.

Endlich der funfzehnte Grund für die Unſterblichkeit der Seele iſt dem Ficin der Vorzug des Lebensprincips vor dem Körper. Die vernünftige Seele iſt das wahre natürliche Leben, die Bildnerinn und Regiererinn des Körpers, und alſo unverhältnißmäßig edler, als dieſer. Wird auch der Körper in noch ſo verſchiedene Qualitäten geformt, oder in noch ſo viel Theile getheilt, ſo hört er doch nie auf, ein Körper zu ſeyn, und ſeine körperliche theilbare Natur bleibt, auch wenn die Theilung in's Unendliche fortgeht. Um ſo weniger kann die vernünftige Seele, die das wahre Leben des Körpers iſt, ſo viel ſie auch verändert werden mag, jemals zu exiſtiren aufhören. Die Bündigkeit dieſer Argumentation liegt nach Ficin's Meynung beſonders darin, daß das vernünftige Seelenweſen, als der dritte Stufengrad in der Reihe der Hauptgattungen der Dinge, gerade durch ſeine Stelle im Univerſum drey Eigenſchaften hat: 1) daß in ihm die wahren Ebenbilder der Gottheit wiederſtrahlen; 2) daß es ſelbſt die ganze Maſchine der körperlichen Natur formt und erhält;

3)

3) daß es das Göttliche und das Körperliche zuſammen in Verbindung bringt. Alle dieſe Eigenſchaften aber documentiren die ewige Fortdauer der Seele. Die erſte: weil, wenn in der Gattung der Körper, die gleichſam der Schatten des Göttlichen iſt, Etwas immer während iſt, die vernünftigen Seelen um ſo mehr fortdauern müſſen, da ſich in ihnen das wahre Ebenbild des Göttlichen ewig darſtellt. Die zweyte: weil die vernünftige Seele als Princip der Form und der Fortdauer der Körperwelt weder ihre Form, noch ihre natürliche Beſtändigkeit verlieren kann. Die dritte: weil die vernünftige Seele, wenn ſie die Quelle und das Band der Vereinigung aller Dinge im Univerſum iſt, unmöglich aufgelöſt und zerſtört werden kann. Denn würde dieſes Band des Univerſum's im Innern zerreißen; wie ſollte die Vereinigung der einzelnen Dinge zum Ganzen ferner bewirkt werden?

Dieſe bisher erörterten Argumente, die Ficin ausdrücklich Neu-Platoniſche nent, und die allerdings auch im Geiſte des Neu-Platoniſchen Syſtems gedacht ſind, beſtätigt er noch durch einige andere Raiſonnements, die er vom Auguſtin entlehnt. Wenn die vernünftige Seele mit dem Tode des Körpers zugleich untergienge, müßte ſie nothwendig durch die Veränderung des Körpers auch verändert werden. Da ſie aber ſelbſt das Princip der Bewegung iſt, ſo kann ſie nicht vom Körper verändert werden, und wenn ſie von dieſem verändert zu werden ſcheint, ſo iſt ſie es vielmehr ſelbſt, die den Körper bewegt. Bewegt die Seele den Körper ſehr oft, während ſie ſelbſt unbeweglich bleibt, ſo muß ſie ungleich mehr und leichter ſich ſelbſt in ihrer Fortdauer erhalten können. Denn was feſt ſteht in der Bewegung eines Andern, ſteht noch feſter in Beziehung bloß auf ſein eigenes Daſeyn.

Wer

Wer weiß aber nicht, daß, wenn die Seele den eigenen oder einen fremden Körper bewegt, ſowohl die Bewegung ſelbſt als der bewegte Gegenſtand nicht alles zugleich haben, ſondern immer vom Künftigen in das Gegenwärtige und Vergangene zurückfallen; anſtatt daß in der Seele an ſich der Plan eines ganzen Werks, die Abſicht des gegenwärtigen, die Erinnerung des vergangenen, und die Erwartung des künftigen, unbeweglich bleiben? Es läßt ſich alſo von dem Untergange des Körpers durchaus nicht auf den Untergang der Seele ſchlieſſen. Ferner: Die Seele iſt Leben. Man nent daher das Beſeelte lebendig, und das Unbeſeelte, was beſeelt werden kann, todt. Die Seele kann folglich nicht ſterben. Denn wenn ſie des Lebens entbehren könte, ſo würde ſie nicht die wahre Seele, ſondern ein Beſeeltes, oder irgend ein Schattenbild der Seele ſeyn. Iſt dies ungereimt, ſo iſt die Art des Unterganges für die Seele ſelbſt noch viel weniger zu fürchten, die für das Leben nicht zu fürchten iſt. Denn ſtirbt die Seele alsdenn, wenn das Leben ſie verläßt, ſo wird das Leben ſelbſt, welches die Seele verläßt, für die wahre Seele gehalten werden müſſen, und dieſe iſt alſo unſterblich *).

Die bisherige Argumentation des Ficin bezog ſich eigentlich auf das vernünftige Seelenweſen überhaupt, das den dritten Stufengrad in der Reihe der Hauptgattungen der Dinge ausmacht. War auch die Unſterblichkeit von dieſem bewieſen, ſo blieb es doch noch problematiſch, ob die menſchliche Seele von der Art ſey, daß ſie zu jenem vernünftigen Seelenweſen überhaupt gehöre. Ficin, der hier der Manier des Cicero nachahmt, läßt ſich von ſeinen Freunden dieſen Einwurf machen, und ſucht ihn wegzuräumer.

*) *Ibid.* lib. V.

men. Die verſchiedenen Meynungen der ältern Philoſophen über die Natur der menſchlichen Seele werden auf fünf Hauptbegriffe zurückgeführt, von denen Ficin die vier erſten beſtreitet und den letzten annimt, und mit Gründen unterſtützt. Erſtlich: Die menſchliche Seele iſt ein mit der gröbern Materie verbundener Körper, aus dem einen oder dem andern Elemente, Feuer, Luft, Waſſer, Erde; oder aus mehrern Elementen gemiſcht (Demokritus, Leucippus, Hipparchus, Epikur, Anaximenes, Diogenes von Apollonia, Kritias, Hippias u. a.). Zweytens: Die menſchliche Seele iſt etwas Edleres, nicht eigentlich ein körperlicher Stoff ſelbſt, ſondern eine Qualität, die im Körper verbreitet iſt, z. B. Wärme (Zeno von Cittium, Antipater, Poſidonius). Drittens: Die Seele iſt etwas Reineres, ein feuriger Punct (punctum aliquod lucidum) in jener Qualität, der ſich in einem vorzüglichen Theile des Körpers, wie etwa im Herzen oder Gehirne, befindet, und von dort aus die übrigen Glieder des Körpers regiert (Chryſippus, Archelaus, Heraklides Ponticus). Viertens: Die Seele iſt etwas Freyeres, oder ein Punct, der an gar keinem beſtimten Theile des Körpers haftet, an keinen beſtimten Ort gebunden, und ganz jedem Theile des Körpers gegenwärtig, dennoch aber von der Natur des Körpers überhaupt abhängig iſt. Abhängig wäre er vom Körper auf zweyerley Weiſe: entweder als eine unmittelbare Folge der körperlichen Beſchaffenheit; oder weil, wenn auch die Complexion des Körpers ſelbſt ihn nicht erzeugt hat, doch der Urheber desſelben ihn aus dem Vermögen oder gewiſſen Verhältniſſen und Verbindungen der Materie hervorgebracht hätte. Dieſe Meynung ſcheinen Xenophanes, Aſklepiades, Ari-

ſtoxenus, Kritolaus, gehabt zu haben, bey denen die Seele die Bewegkraft des Körpers überhaupt, oder die Harmonie der einzelnen körperlichen Theile iſt. Fünftens: Die menſchliche Seele iſt etwas Göttliches, ein untheilbares Weſen, das jedem Theile des Körpers ganz gegenwärtig iſt, und von ſeinem unkörperlichen Urheber ſo hervorgebracht iſt, daß es bloß von der Kraft ſeines ſchöpferiſchen Urprincips, nicht von irgend einem Vermögen der Materie abhängt. Dies iſt nach dem Ficin die Lehre der altrn Theologen, des Zoroaſter, Mercurius, Orpheus, Aglaophanes, Pythagoras, Plato, die denn auch Ficin ſelbſt in der Folge als die ſeinige aufſtellt, und zu erhärten ſich bemüht.

Vorläufig machte er einige ſehr richtige Bemerkungen über die pſychologiſche Veranlaſſung des Materialismus. Die Hauptvermögen der Seele ſind animaliſche Bewegkraft, die auch das Vermögen der Ernährung des Körpers in ſich ſchließt, Sinnlichkeit und Vernunft. Die erſte äuſſert ſich ſchon in dem Fötus; die andere unmittelbar nach der Geburt des Menſchen; die Vernunft in ihrer Reinigkeit und völligen Energie kaum dann erſt, wenn der Körper völlig ausgebildet iſt; und bey manchen Menſchen, beſonders bey denen, die im dreyßigſten Jahre noch Kinder ſind, äuſſert ſie ſich niemals. Fragt man in Beziehung auf die animaliſche Bewegkraſt, was die Seele ſey, ſo iſt die Antwort natürlich: ſie ſey etwas Körperliches, weil jene Bewegkraft lediglich den Körper betrifft und ſich körperlich erweiſt. Fragt man nach der Natur der Seele in Hinſicht auf die Sinnlichkeit; ſo wird man durch die Beſchaffenheit der ſinnlichen Wirkungen ſelbſt verleitet, ihr Merkmale beyzu-

legen,

legen, welche ſelbſt ſinnlich wahrgenommen werden können. Fragt man endlich nach der Natur der Seele in Anſehung des innern Sinnes, der Vernunft; ſo wird auch hier wiederum ein körperliches Bild von ihr gegeben werden, weil kein anderes da iſt, was ſich dem großen Haufen darbietet. Was in dem Irrthume von der Körperlichkeit der Seele beſtärkt, iſt, daß, wenn wir ſelbſt die Vernunft fragen, wie es um die Natur der Seele ſtehe? jene dieſelbe ſo charakteriſirt, wie ſie ſie wahrnimt. Und wie nimt ſie dieſelbe wahr? Wahrlich nicht ſo, wie die Seele unmittelbar nach ihrer Abkunft vom Himmel war; ſondern befleckt, entſtellt und elend. In der animaliſchen Bewegkraft der Seele erblickt die Vernunft nichts als die Verfertigerinn der viererley Feuchtigkeiten, die zur Ernährung und zum Wachsthume des Körpers dienen, und von denen ſie ſelbſt gleichſam erſtickt wird. Die äuſſern Sinne erblickt ſie überall ſich hinneigend zu den Körpern, durch die Körper wirkend, und von den Körpern leidend. Auch den innern Sinn, die ſogenante Phantaſie, ſieht ſie mit den verſchiedenen Bildern der körperlichen Gegenſtände und mit von den Sinnen empfangenen Qualitäten beladen. Wenn ſie alſo die Seele auf dieſe Art ganz mit der körperlichen Hülle bedeckt wahrnimt, und dabey die Neigung derſelben zu dem Körperlichen; ſo wird ſie gewiß antworten: Die Seele ſey körperlich; nicht anders, als wie, wenn ein Kind bey der Geburt gleich mit Leim überzogen wäre, und dieſe Rinde von Leim am ganzen Körper auch in der Folge behielte, dieſes Kind auf die Frage: wie ſein Körper beſchaffen wäre? antworten würde: daß er von Leim ſey. Aber man waſche den Körper ab, und dann wird der Leim verſchwinden, und das Fleiſch ſich zeigen! So muß auch die Vernunft die Sinne,

dieſe frevelhaften Lehrer, fahren laſſen, und bloß ſich ſelbſt fragen, wer ſie ſey, und woher ſie ſtamme? Sie muß auf ihren eigenen Urſprung zurückblicken, da ſie noch rein, von der Materie und von Laſtern unbefleckt war. Dann wird ſie ſofort ſich ſelbſt antworten müſſen: daß die Seele, deren edelſtes Weſen ſie ausmacht, nicht nur unkörperlich, ſondern göttlich ſey. Magnum quiddam es, o anima, fährt Ficin mit einer gewiſſen Begeiſterung fort, ſi te parva non implent; optimum quoque, ſi diſplicent tibi mala; pulcherrimum, ſi horres turpia; ſempiternum, ſi temporalia parvipendis. Poſtquam talis es, ſi invenire te cupis, quaere obſecro ibi te ipſam, ubi ſunt talia. Magna vero ibi ſunt ſolum, ubi nullum locus imponit limite finem; optima, ubi nihil contingit adverſi; pulcherrima, ubi nihil eſt diſſonum; ſempiterna, ubi defectus eſt nullus. Quaere te igitur extra mundum *).

Nach dieſen allgemeinen Bemerkungen über die veranlaſſenden pſychologiſchen Urſachen der erwähnten materialiſtiſchen Hypotheſen über die Natur der menſchlichen Seele, geht Ficin zur Beſtreitung und Widerlegung derſelben über. Die Seele iſt, erſtlich, kein Körper oder eine im Körper vertheilte Form. Sie iſt das Princip der Qualitäten der Materie, der Ernährung, der Bildung und des Wachthums der Körper und aller ihrer organiſchen Thätigkeit überhaupt, deren Grund in der rohen Materie ſchlechthin vermißt wird. Sie kann weder ein beſeelter, noch ein unbeſeelter Körper genant werden; kein beſeelter Körper

*) *Ibid.* lib. V. cap. 2. Opp. T. I. p. 154. Man vergleiche hiermit: *Ficini* dialogum inter Deum et animam Opp. T. I. p. 595.

Körper, weil es doch immer eine beſondere Seele wäre, die den Körper beſeelte; kein unbeſeelter Körper, weil das, was dem Körper überhaupt Leben giebt, ſelbſt Lebensprincip und Seele ſeyn muß. Sie kann weder ein grober Körper, wie Waſſer, Erde; noch auch ein feiner, wie Luft, Feuer ſeyn. Als grober Körper wäre ſie nicht im Stande, die Materie zu durchdringen und zu bewegen. Soll ſie aber für Feuer oder Lufe gelten, ſo müßte jedes Feuer und jede Luft ein Seelenweſen ſeyn, und dies wäre doch eine ungereimte Behauptung. Dasſelbe läßt ſich entgegnen, wenn Jemand annehmen wollte: das Seelenweſen beſtehe nicht aus einem der vier elementariſchen Stoffe, aber doch immer aus einem materiellen Stoffe, der nur von jenen verſchieden ſey, wegen ſeiner höchſten Feinheit und Flüchtigkeit ſich in alle Körper verbreite, und die ſogenanten Seelenerſcheinungen in dieſen bewirke. Man kann hier auch fragen: Iſt der feine materielle Stoff als materiell ſeelenartig; oder wird er von auſſen der Materie hinzugefügt? Setzt man das Erſtere, ſo legt man damit der Materie überhaupt die Seelennatur bey, und dann ſind alle Körper Seelen, ſoferne alle Körper aus Materie beſtehen; dies iſt ungereimt. Läßt man das Seelenweſen der Materie von auſſen zukommen, ſo läuft es doch zuletzt auf eine unkörperliche Kraft hinaus. Denkt man ſich die Seele als theilbar, ſo haben ihre Theile entweder das Leben des Ganzen oder nicht; im erſten Falle iſt immer die ganze Seele in ihren einzelnen Theilen, und alsdenn bedarf ſie gar keiner Größe, weil ſie doch durch die Theilung nicht vermindert wird; haben aber die Theile der Seele kein Leben, ſo giebt es ein Leben, das aus nicht lebenden Theilen beſteht; und das iſt unmöglich. Ferner: Jeder Körper kann ſich einem der fünf Sinne offenbaren;

ren; die Seele keinem; jeder Körper wird durch eine Geſtalt beſtimt, die Seele durch keine; jeder Körper verrichtet ſeine Thätigkeit in einem beſtimten Zeitraume und alſo ſucceſſiv, da er ſowohl ſeinem Weſen als ſeiner Thätigkeit nach theilbar iſt; die Seele wirkt in Einem Momente; jeder Körper iſt mehr durch ſeine Größe, als durch ſein Weſen in einem Orte, weil er den Ort mittelſt der Größe ausfüllt; die Seele iſt nur dem Weſen nach dem Körper gegenwärtig; denn ſo wie ſie ihm gegenwärtig iſt, giebt ſie ihm auch die Exiſtenz; der Körper iſt ſo in einem andern Dinge, daß er von demſelben befaßt wird; die Seele iſt im Körper nicht enthalten, ſondern umgekehrt, ſie befaßt ihn, indem ſie den Körper ſelbſt bewirkt, erhält und regiert. Endlich die Seele iſt edler und vortrefflicher, als jeder Theil des Körpers, und als das Ganze.

Ficin läßt es bey den obigen Gründen gegen die Körperlichkeit der Seele nicht bewenden; ſondern häuft deren noch mehrere, die ich hier nur kurz berühren will, da ſie ſchon aus den oben beygebrachten Raiſonnements desſelben über Form und Materie, über das Weſen und gegenſeitige Verhältniß beyder, verſtändlich ſind. Erſtlich: Der Körper iſt aus Materie und Form zuſammengeſetzt; die Seele hingegen, welche als Form ihm das Leben giebt, iſt bloße Form. Wollte man die Seele auch aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſeyn laſſen, ſo würden drey Ungereimtheiten daraus folgen: 1) daß ſie nicht nach ihrer ganzen Natur, ſondern bloß nach einem Theile derſelben (der Form) den Körper bildete; 2) daß der Theil der Seele, welcher die Form ausmachte, zwey verſchiedene Materien zugleich bildete, die eigene Materie der Seele, und die fremde, welche durch die Seele zum Körper würde; 3) daß die Seele in den Körper niederer Art verwan-

delt werden würde, und umgekehrt, wenn ſie mit dem＝ſelben einerley Materie hätte. Zweytens: Der Körper iſt ſeiner Natur nach wandelbar, und beſteht aus ſich unaufhörlich zerſtreuenden Theilen; demun＝geachtet iſt etwas in ihm, was die Theile desſelben gleichſam feſthält nnd ſo lange zum Ganzen verbin＝det, wie der Zweck des Körpers es fordert. Dieſes Etwas kann nicht der Körper ſelbſt, oder überhaupt ein Körperliches ſeyn; indem die Natur desſelben einer Einheit und Feſtigkeit der Verbindung der Beſtand＝theile widerſpricht; ſondern die Seele, welche der Grund jener Verbindung iſt, muß als unkörperliche Kraft exiſtiren. Drittens: Zwey Körper können nicht in demſelben Orte ſeyn; ſofern alſo die Seele in und mit dem Körper zugleich exiſtirt, muß noth＝wendig ihre Unkörperlichkeit vorausgeſetzt werden. Viertens: Der Körper iſt niemals zugleich ganz in ſeinen Theilen; was hingegen von der Seele gilt. Die Lebenskraft des Samens, ſagt Ficin, iſt ganz in jedem Theile desſelben; denn in ſo viel Theile der Samen getheilt wird, ſo viel Thiere entſtehen, wie ſich am deutlichſten bey dem Fiſchleiche zeigt. Die bildende und ernährende Kraft der Seele zeigt ſich zuerſt in einem kleinen Keime; hernach, wenn der Baum aufwächſt, verbreitet ſie ſich durch alle Zweige; wird der Baum beſchnitten, zieht ſie ſich in die Wurzel zu＝rück. Fünftens: Die Seele iſt Leben oder der Quell des Lebens. Sollte die Seele ein aus mehr Elemen＝ten zuſammengeſetzter Körper ſeyn, ſo würde ſich die Frage aufwerfen laſſen, ob die Elemente jedes für ſich und von den übrigen abgeſondert das Leben enthalten; oder ob das Leben nur ein Reſultat ihrer Vereinignng ſey? oder ob eines von ihnen das Leben beſitze? Iſt das Erſte, ſo giebt es ſo viele Seelen, als jene Ele＝

mente ſind; man kann denn nicht von Einer aus vielen Beſtandtheilen zuſammengeſetzten Seele, ſondern von vielen Seelen reden, die ſich an demſelben Orte befinden. Iſt keinem der Seelenelemente für ſich das Leben eigen, ſo kann auch niemals aus ihrer Vereinigung das Leben entſtehen; und wenn es dadurch entſtände, ſo würde es doch nicht durch die Kraft der Seelenelemente ſelbſt, als welche des Lebens beraubt ſind, ſondern vielmehr durch eine fremde Kraft, welche die Vereinigung zweckmäßig zur Hervorbringung des Lebens einrichtete, bewirkt werden. Dann würde aber eben dieſe fremde Kraft die Seele ſeyn. Sollte nur in einem der Seelenelemente das Leben wohnen; dann könte auch bloß dieſes für die Seele gelten, und es bedürfte weiter keiner andern Elemente, um die Seele zu erzeugen. Die Seele kann folglich auf gar keine Weiſe für einen aus mehr Elementen zuſammengeſetzten Körper gehalten werden. Sie kann aber überhaupt nichts Elementariſches ſeyn, indem jedes Element aus Materie und Form beſteht, und wenn es Leben hätte, dasſelbe doch nicht durch die Materie leben würde, da die Materie weder ſich ſelbſt, noch einem andern Etwas das Leben geben kann. Das Seelenelement würde alſo nur durch die Form leben, und ſo würde bloß die Form die Seele ſeyn. Wäre auch die Seele ein Körper oder ein Element, ſo müßte ſie eben die Affectionen haben, welche dieſen zukommen, und ſie würde niemals auf eine Art wirken, welche ihrer zu dieſen oder jenen Affectionen determinirten Natur entgegengeſetzt wäre. Das Kalte macht nie warm, das Feuchte nie trocken, das Weiſſe nie ſchwarz u. w. Die Seele ſcheint aber ein Vermögen zu entgegengeſetzten Wirkungen zu haben. Denn ſie bringt in den Körpern verſchiedener Thiere und in demſelben

ſelben Thiere ganz entgegengeſeßte Wirkungen hervor. Sie bewegt, macht ruhen, zieht zuſammen, verdünt und verdichtet, ſchärft, ſtumpft, öffnet, ſchließt, löſt auf und vereinigt. Den Gliedern und Organen theilt ſie entgegengeſeßte Gerüche, Geſchmäcke, Farben, Geſtalten und Kräfte mit: ſie bewegt die leichten Lebensgeiſter herabwärts zu den Füßen, und die ſchweren Feuchtigkeiten und Dünſte hinaufwärts zum Kopfe ganz gegen die Natur der Körper. Sie richtet den Körper in die Höhe nach allen Seiten troß dem niederdrückenden Gewichte der ſchweren Elemente, und niederwärts troß dem Streben der leichten Elemente in die Höhe, und eben ſo dreht ſie ihn im Kreiſe herum durchaus der Natur der Körper entgegen. Wenn die Seele alſo ſich widerſtreitende Wirkungen hervorbringt, und fähig iſt, entgegengeſeßte Bewegungen der Körper gegen die Natur derſelben zu bewirken; wer könte doch ſo unverſtändig ſeyn, den Körper ſelbſt, oder eine Qualität desſelben für die Seele zu erklären? Siebentens: Es muß in der Natur ein Weſen geben, das durch ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt beweglich iſt. Wollte man auch den Körper für ein ſolches annehmen, ſo würde er doch nicht ſeiner ganzen Natur nach ſo beſchaffen ſeyn können; weil denn jeder Theil, und die Theile des Theils das Princip der Bewegung in ſich enthalten müßten. Da aber die Theilung in's Unendliche ſich erſtreckt, ſo müßten in jedem Körper unendlich viel Bewegurſachen der Welt wirkſam ſeyn. Dies iſt gleichwohl unmöglich, und ſo folgt, daß auch der Körper unmöglich das wahre und erſte ſelbſtſtändige Princip der Bewegung ſeyn könne. Die innere Bewegkraft in der Körperwelt iſt alſo die Seele, und dieſe muß ihrer Natur nach unkörperlich ſeyn. Achtens: Wenn die Seele ein Körper iſt, ſo erfüllt ſie

den ganzen Körper, damit er ganz lebe, und ſie iſt ſelbſt ein dünner höchſt beweglicher Körper, was die Schnelligkeit der Seelenoperationen zu verrathen ſcheint. Wenn man nun die Gliedmaßen eines thieriſchen Kör- pers abtrente, ſo würde jedes derſelben einen Körper für ſich und alſo auch eine Seele für ſich ausmachen. Die von einem Körper getrenten Arme und Beine wür- den alſo eine Zeitlang fortleben, empfinden und ſich bewegen, und die Seele, welche in dem übrigen Kör- per bliebe, da dieſer oft noch lange lebt, auch wenn Arme und Beine abgehauen ſind, würde viel kleiner ſeyn, als vorher. Ferner, wenn die Seele ein Kör- per iſt, ſo muß ſie nothwendig dem äuſſern Körper an Größe gleich ſeyn; ſie muß mit ihm zugleich an Größe zunehmen und abnehmen. Mit dem Körper des Jüng- lings müßte alſo auch die Seele desſelben wachſen, und zwar ſo, daß ſie, wie jener, körperliche Beſtand- theile mehr in ſich aufnähme, als ſie vorher hatte. Dieſer zuwachſende Stoff der Seele lebte er vorher, ehe er von der Seele aufgenommen wurde, oder nicht? Lebte er nicht, wie kann etwas, das ſelbſt des Lebens entbehrt, der Seele Leben geben und ſie vergrößern? Lebte er aber ſchon, ſo war er bereits Seele, und dann verzehren wir mit den Nahrungsmitteln täglich eine Menge von Seelen, um unſere eigene Seele zu er- nähren. Die Nahrung geht immer in die Natur des Subjects über, welches durch ſie ernährt wird, und ſo würden täglich eine Menge von Seelen zerſtört, um eine einzige zu erhalten. Ja ſelbſt unſere ältere Seele würde unter jenen Vorausſetzungen nicht eigentlich erhalten werden; denn ihre Subſtanz würde unaufhörlich ent- ſchwinden, weil ſie gezwungen wäre, immer neue See- len in ſich aufzunehmen, um dadurch gleichſam ihre Exiſtenz zu erneuern. Mit allem dieſen ſteht jedoch

die Erfahrung in dem geradeſten Widerſtreite. Wie wären bey einer ſolchen Wandelbarkeit der Seele die Identität des Willens, des Charakters, der Wiſſenſchaft, und das Gedächtniß möglich? Wie könten wir uns an Gegenſtände erinnern, die wir vor zehn Jahren wahrnahmen, wenn nicht die Seele dieſelben Bilder, welche ſie damals empfieng, unverſehrt erhalten hätte? Und wie hätte die Seele dieſe erhalten können, wenn ſie nicht ſelbſt unverändert erhalten wurde ihrer Subſtanz nach? Man könte hiergegen einwenden: Wir bemerken, daß auch unſer Körper ſeine Figur ſehr lange behält, obgleich das Fleiſch ſich umwandelt und vergeht; es wäre alſo auf eben die Weiſe möglich, daß in der Seele die Bilder der erkanten Gegenſtände fortdauerten, obgleich die Subſtanz der Seele von Zeit zu Zeit gleichſam verjüngt und aus einer alten in eine neue umgewandelt würde. Ficin antwortet hierauf, daß weder vollkommen dieſelbe Geſtalt des Körpers bleibe, noch auch eine völlig ähnliche; daß die ältere oft mit dem neuen Fleiſche verſchwinde, welches eine neue jener ähnliche Geſtalt bilde; daß aber dies leztere gerade durch den innern Künſtler bewirkt werde, der im menſchlichen Körper thätig ſey, und welcher, da er immer derſelbe bleibe, und den ihm vertrauten Körper und die materiellen Kräfte deſſelben auf gewiſſe Art zu bilden gewohnt ſey, auch den täglich neu zuſtrömenden Säften und dem neuen Fleiſche eine derjenigen ähnliche Geſtalt ertheile, welche der ältere Körper hatte.

Um weiter zu zeigen, daß die Seele weder ein Körper, noch eine im Körper getheilte Form, noch auch ein Punct einer ſolchen Form, ſondern eine in jedem Theile des Körpers ganze und einige Form ſey, beruft ſich Ficin auch auf das Empfindungsvermögen.

mögen. Dieſe ſeine Unterſuchung enthält manche intereſſante Bemerkungen, und zeigt ihn als einen ſehr feinen pſychologiſchen Beobachter. Erſtlich: Der Körper iſt nicht fähig, von den Gegenſtänden die zur Empfindung und Vorſtellung erforderlichen Eindrücke und Bilder aufzunehmen. Was der Körper aufnimt, nimt er ſeiner Natur gemäß auf, das heißt, die Theile des Dinges in ſeine eigenen Theile; er kann kein größeres Object aufnehmen, als er ſelbſt iſt, z. B. das Wachs keine größere Figur, als es ſelbſt haben kann; er kann auch nicht eher eine neue Geſtalt aufnehmen, als bis er die vorherige verloren hat, oder beyde werden ſo in einander gemiſcht, daß ſie nicht mehr zu unterſcheiden ſind. Dies führt Ficin weiter aus. In der Seele des Menſchen drücken ſich die Bilder von allen Körpern ab, wodurch ſie die Größe derſelben beurtheilt, und es iſt kein Körper ſo ungeheuer und unermeßlich, welchen ſie nicht anſchauen und denken könte; ja ſie kann immer einen noch größern denken, als derjenige, welchen ſie vorher gedacht hatte. Die Seele iſt alſo an keine Grenze des Gegenſtandes, welcher für ſie erkenbar ſeyn ſoll, gebunden. Hätte nun die Seele ſelbſt eine beſtimte Größe, ſo würde ſie auch nur ſolche Gegenſtände zu erkennen vermögen, welche mit dieſer Größe im Verhältniſſe ſtänden. Die Seele kann ferner eine unermeßliche Menge von Objecten zugleich wahrnehmen, auch unmittelbar hinter einander, ohne ſie zu verwirren, und ohne die zuvor wahrgenommenen aus dem Gedächtniſſe zu verlieren. Zweytens: Die Seele nimt die Gegenſtände durch fünf Sinne wahr, und unterſcheidet die verſchiedenen Empfindungen ſehr genau, welche ihr die verſchiedenen Sinne gewähren. Sie muß folglich dieſelben zugleich erkennen, und mit einander vergleichen. Was iſt aber

hierbey

hierbey das erkennende und vergleichende Princip? Die Sinne ſelbſt können es nicht ſeyn; denn jeder Sinn empfindet bloß auf ſeine Art die ihm angemeſſenen Gegenſtände; die Empfindungen der übrigen Sinne exiſtiren für ihn nicht. Es muß alſo eine innere Kraft der Seele geben, welche gleichſam das Centrum ausmacht, welchem die Sinne ihre Eindrücke mittheilen, und dieſe muß eine einzige untheilbare ſeyn, was Ficin mit den bekanten pſychologiſchen Gründen darzuthun ſucht. Drittens: Je kleiner der Raum iſt, welchen ein äuſſeres Geſichtsorgan einnimt, deſto ſchärfer und vollkomner iſt ſeine Empfindungsfähigkeit. Die kleinſten Augen ſehen ſchärfer, als die größten. Wenn dieſe Beobachtung richtig iſt, und es für die Empfindungsfähigkeit auf die Größe des Organs gar nicht ankomt; was ſollen wir denn von dem innern und gemeinſchaftlichen Grundſinne ſagen? Um ſo vorzüglicher und ſchärfer derſelbe als die übrigen Sinne iſt, um ſo mehr muß er auch ſich ſelbſt genugſam ſeyn; er iſt ſich aber ſelbſt nur dann am genugſamſten, wenn er gar keiner körperlichen Größe bedarf. Viertens: Wollte man das Princip des Empfindungsvermögens für theilbar annehmen, ſo würden auch in ihm die Objecte der Empfindungen getheilt werden, und die davon aufgenommenen Bilder. Man würde alſo einen Gegenſtand des Geſichts unendlich viele mal ſehen, da die Theilung der empfindenden Seele in dem Falle ſich in's Unendliche erſtrecken würde. Wäre auch die theilbare empfindende Seele groß, ſo würde ſie nicht für die Wahrnehmung kleiner Gegenſtände empfänglich ſeyn; ſie würde dieſe auch nicht ganz empfinden, ſondern nur derjenige Theil von ihr, der den kleinen Gegenſtänden angemeſſen wäre. Umgekehrt wäre die theilbare Seele klein, ſo würde ſie für die großen Objecte

jecte keine Empfänglichkeit haben. Gleichwohl nimt die Seele alle Gegenſtände, welche ſich ihr darbieten, ſie mögen groß oder klein ſeyn, im Ganzen auf gleiche Art wahr. Fünftens: Die Seele empfindet überall ganz. Es geſchieht kein Eindruck auf irgend einen beſeelten Theil des Körpers, welcher ſich nicht auf die ganze Seele bezöge und von dieſer wahrgenommen würde. Die Seele muß alſo ganz allen Theilen des Körpers gegenwärtig ſeyn, und ganz zugleich in den einzelnen Theilen des Körpers empfinden. Dies würde aber bey der Vorausſetzung der Körperlichkeit der Seele unmöglich ſeyn. Sechstens: Die Seele leidet nicht nothwendig durch das Empfinden. In Anſehung des Körpers, ſowohl des belebten als des unbelebten, findet freylich eine zerſtörende Auflöſung der Subſtanz ſtatt, die in dem belebten Körper mit Schmerz verbunden iſt. In carne quidem eſt paſſio, ſagt Ficin, cruciatus in ſpiritu, ſenſus in tactu, compaſſio et condolentia (ut ita loquar) in phantaſia. Complectere paucis: tam in carne quam in ſpiritu pernicioſa quaedam fit ſubſtantiaeque corruptrix ſolutio vel contractio; hanc vocemus noxiam laeſionem *). Kann nun aber dieſe ſchmerzliche Verletzung ſich auf die Seele ſelbſt erſtrecken? Ficin antwortet: Nein. Denn dieſe Verletzung zerſtört die Subſtanz; ſie zerſtört alſo auch die Kraft der Subſtanz und die Thätigkeit dieſer. Gienge nun jene Verletzung in die Seele ſelbſt über, ſo würde auch die Subſtanz der Seele und die Kraft und Thätigkeit derſelben zerſtört werden, und damit wäre das Empfindungsvermögen an ſich ſelbſt aufgehoben, ſo daß in dieſem Falle gar kein Schmerz möglich wäre. Ferner, da die Seele den ganzen Körper einnimt, ſo würde ſie, wenn ſie an

*) *Ibid.* lib. VII. cap. 6. T. I. p. 173.

an einem Theile des Körpers Schmerzen empfindet, falls dieſer Schmerz auch ihr Weſen ſelbſt angienge, den Schmerz im ganzen Körper empfinden. Endlich, da das Leiden von der Wahrnehmung und Beurtheilung des Leidens verſchieden iſt, und das Leiden immer von einem Andern wahrgenommen und beurtheilt wird; ſo würde, wenn das wahrnehmende und urtheilende Princip ſelbſt dem Leiden unterworfen wäre, ein höheres Princip exiſtiren müſſen, welches das Leiden jenes wiederum wahrnähme und beurtheilte. Aus dieſen Gründen folgt, daß das Empfinden nicht nothwendig ein Leiden für die Seele ſey. Ficin erklärt den ſinnlichen Schmerz folgendermaßen: Wenn die Seele durch den Körper empfindet, ſo leidet ſie ſelbſt zwar nichts von ihm, aber ſie iſt doch auf das Leiden des Körpers aufmerkſam. Sie nimt wahr, daß ihre Thätigkeit durch die Convenienz des Körpers erleichtert, oder durch die Inconvenienz desſelben erſchwert wird, und dies iſt es eigentlich, was man überhaupt Empfinden nent. Aber dieſer Sinn der Seele, der ihr, auch wenn nichts empfunden wird, eigen iſt, exiſtirt gleichſam nur durch das Organ des Körpers, welches von der Seele ſo regiert wird, daß ſie in ihm auf die Leiden des Körpers aufmerkſamer iſt, das, was dem Körper zuträglich iſt, aufnimt, und dagegen das Schädliche von ihm entfernt. Sie bewirkt nach Ficin's Meynung eine beſondere Lichtmaterie in den Augen; ein ſehr reines und höchſt bewegliches Luftweſen in den Ohren; etwas Dampfartiges in der Naſe; etwas Schleimichtes im Munde; und etwas Erdichtes in dem Organe des Gefühls. Alles dieſes aber bewirkt ſie ſo, daß ſie dabey an ſich ſelbſt in Ruhe iſt. Den ihr angemeſſenen Thätigkeiten des Körpers ſteht ſie gerne bey; den unangemeſſenen widerſteht ſie ungerne,

gerne, und auf dieſe Thätigkeiten der Seele bey dem Leiden des Körpers bezieht ſich alles, was Empfindung des Vergnügens oder Schmerzes heißt, ohne daß die Seele an ſich ſelbſt von den äuſſern Gegenſtänden litte und alterirt würde. Z. B. Wenn der Luftgeiſt im Ohre durch den Ton erſchüttert wird, ſo erhält die Seele, welche vor jener Erſchütterung das Gehörsorgan auf die gewöhnliche Weiſe erhielt, nunmehro dasſelbe aufmerkſamer, und das kann man doch nicht Leiden nennen. Dieſe ihre aufmerkſamere Thätigkeit wird von der thätigen Seele ſelbſt wahrgenommen, und dieſe Wahrnehmung iſt die Empfindung. Kurz, der Sinn iſt entweder die Wahrnehmung jener aufmerkſamen Thätigkeit der Seele, oder das Urtheil über das Leiden und den Zuſtand des Körpers, das durch jene aufmerkſamere Thätigkeit der Seele erzeugt wurde.

Unter den übrigen Argumentationen, welche Ficin vorbringt, iſt noch die merkwürdigſte diejenige, in welcher er beweiſt, daß die Seele keine Harmonie des Körpers ſeyn könne, wie Ariſtoxenus behauptete. Wäre die Seele eine Harmonie, ſo würde ſie nicht eine ſelbſtſtändige Subſtanz, ſondern nur ein Accidens ſeyn. Sie würde alsdenn nicht die körperlichen Theile ſelbſt bewegen, ſondern vielmehr aus einer Bewegung derſelben, die durch ein anderes Princip verurſacht wäre, erſt entſpringen. Sie könte alsdenn niemals den körperlichen Affecten Widerſtand leiſten; noch ſich vom Körper abſondern, ſich auf ſich ſelbſt zurückbeugen und über unkörperliche Dinge reflectiren. Auſſerdem iſt jeder Körper als ſolcher eine Harmonie. Man verſteht unter dieſer entweder die Zuſammenſetzung der Glieder überhaupt, oder eine gewiſſe Art der Zuſammenſetzung, und es kann alſo

kein

Körper ohne Harmonie exiſtiren. Dieſe Harmonie des Körpers aber bezieht ſich auf lauter materielle Theile und iſt von denſelben abhängig; anſtatt daß die Seele von den materiellen Beſtandtheilen des Körpers gänzlich unabhängig iſt. Die Harmonie, als ſolche, läßt auch keinen innern Widerſtreit zu; durch dieſen wird ſie Disharmonie. Unſere Seele aber wird beſtändig von widerſtreitenden Meynungen und Affecten hin und her getrieben, und bleibt nichts deſto weniger ihrem Weſen nach was ſie iſt. Bey einem böſen Menſchen herſcht ein großer Widerſtreit der Seele mit ſich ſelbſt, der Sinnlichkeit mit der Vernunft, und der ſinnlichen Neigungen mit einander; bey einem guten Menſchen iſt die Seele im praktiſchem Betrachte mit ſich ſelbſt in Harmonie; dennoch iſt und bleibt die Seele des Guten wie des Böſen der ſubſtantiellen Beſchaffenheit nach immer dieſelbe.

Ficin hatte bisher die Unkörperlichkeit und Unſterblichkeit der Seele aus der Beſchaffenheit des Empfindungsvermögens hergeleitet; nunmehro ſucht er ſie auch aus der Natur der Vernunft darzuthun. Er unterſcheidet vier Stufengrade der Erkentniß, auf welchen ſich die Seele nach und nach von der Materie zur geiſtigen Natur, von der thieriſchen Empfindung zur eigentlich vernünftigen Thätigkeit, erhebt. Dieſe beruhen auf vier einander untergeordneten Vermögen der Seele, der Sinnlichkeit (ſenſus), dem Vorſtellungsvermögen (imaginatio), der Einbildungskraft (phantaſia), und der Vernunft (intelligentia). Die Sinnlichkeit empfindet die Körper ſelbſt, unter der Bedingung, daß ſie ihr gegenwärtig ſind. Das Vorſtellungsvermögen erhebt ſich ſchon weiter über die Materie, als die Sinnlichkeit; man kann ſich Körper vorſtellen, die nicht mehr gegenwärtig ſind; und das

Vorſtellungsvermögen vereinigt auch die Functionen aller fünf einzelnen Sinne zuſammengenommen in ſich. Aber das Vorſtellungsvermögen iſt doch von der Materie nicht rein; denn es vermag nichts anders vorzuſtellen, als was vorher durch die Sinnlichkeit empfunden iſt. Der Sinn bezieht ſich zunächſt auf die Körper; das Vorſtellungsvermögen bezieht ſich zunächſt auf die Empfindungen von den Körpern. Die Phantaſie bringt die Vorſtellungen nach dem Ficin auf Begriffe. Das Vorſtellungsvermögen ſtellt z. B. einen Menſchen vor von anſehnlichem Wuchſe, offner Stirn, breiten Schultern, weißer Farbe, blauen Augen, einer erhabenen Naſe, einer angenehmen Stimme; ſo entſcheidet die Phantaſie, dies ſey das Bild des Menſchen, welcher Plato heiße. Das Vorſtellungsvermögen hat von der Subſtanz des Gegenſtandes ſo zu ſagen keine Ahndung; es ſtellt nur die Oberfläche desſelben, das Gemählde des Aeuſſern dar; die Phantaſie ahndet wenigſtens die Subſtanz des Objects, indem ſie entſcheidet: ein weißer vorgeſtellter Menſch iſt Plato. Auch ſcheint die Phantaſie von unkörperlichen Gegenſtänden gleichſam zu träumen. Sie entſcheidet bey der Vorſtellung des Plato zugleich, daß er gut, ſchön, ein Freund und Schüler des Sokrates ſey; die Schönheit, Freundſchaft, Güte, gehören aber zu den unkörperlichen Gegenſtänden. Dieſe Begriffe der Phantaſie können nach dem Ficin gewiſſermaßen unkörperliche Tendenzen der Körper (incorporales corporum intentiones) genant werden. Aber auch mittelſt der Phantaſie vermag ſich die Seele noch nicht ganz über die Materie hinauszuſchwingen; theils weil die Phantaſie unkörperliche Tendenzen nicht als unkörperlich erkent; theils weil ſie z. B. den Plato doch immer nur auf eine be-

ſtimte Weiſe, an einem beſtimten Orte, zu einer beſtimten Zeit, mit beſtimten Eigenſchaften einzubilden vermag. Sie bildet alſo den Gegenſtand unter denſelben Bedingungen ein, unter welchen er wirklich in der Materie exiſtirt. Während nun die Phantaſie auf beſtimte Bedingungen des einzelnen Gegenſtandes beſchränkt iſt, faßt die Vernunft die mehrern Gegenſtänden gemeinſchaftlichen Bedingungen zuſammen, und ſo vollenden beyde, die Phantaſie und die Vernunft, zuſammen ihr Geſchäfft. Die Vernunft ſchließt: wie Plato iſt, ſo iſt auch Antiſthenes, Xenophon u. a.; allen dreyen iſt die Menſchheit gemeinſchaftlich, ſo wie gewiſſe andere Eigenſchaften, die dem erſten zukommen; und nicht bloß dieſen dreyen iſt ſie gemeinſchaftlich, ſondern auch unzähligen andern Individuen, die waren, ſind und ſeyn werden; ſie mögen zu einer Zeit und an einem Orte gebohren ſeyn und leben, wenn und wo ſie wollen. Wenn folglich die Menſchheit ſich einzelnen Individuen, Orten und Zeiten auf gleiche Weiſe mittheilt, ſo iſt ſie auch an keine beſtimte Perſon, keinen beſtimten Ort, und keine beſtimte Zeit gebunden. Eine ſolche Natur ſcheint über die beſtimten Bedingungen der Körperwelt hinauszugehn. Sie iſt demnach ein Etwas an und für ſich; gewiſſermaßen unkörperlich; und da ſie ſich vielen Dingen mittheilt, dennoch aber immer an ſich Eins und Daſſelbe bleibt, ſo muß ſie auch auſſer den Körpern exiſtiren. Jenſeit der geſamten Körperwelt ſelbſt giebt es alſo ein gewiſſes Vernunftweſen (Menſchheit), oder eine Idee der Menſchheit an ſich ſelbſt, an welcher die Individuen, welche Menſchen ſind, Theil nehmen, und wodurch ſie Menſchen werden. Denn die den einzelnen Individuen gemeinſchaftliche Natur kann weder zufällig ſeyn, weil ſie ſich immer nach

einer feſten Regel richtet; noch auch kann ſie ſelbſtſtändig exiſtiren, weil ſie immer das Fundament der Materie bedarf, an welchem ſie haftet. Sie muß alſo ſelbſt in irgend einer Urſache ihren Grund haben. Dieſe Urſache kann nicht die Materie ſeyn, als welche ſich ſelbſt nicht zu bilden vermag; auch nicht ein Individuum, als welches nicht in Allem wirken kann, ſondern auf ſeine eigenen Aeuſſerungen beſchränkt iſt; auch nicht die Allheit der Individuen; denn ſo weit die Individuen von einander verſchieden ſind, bringen ſie nichts Gemeinſchaftliches, vielmehr verſchiedene Dinge hervor; und ſo weit ſie übereinſtimmen, ſtimmen ſie eben durch jene Urſache überein, ja ſie beſtehen nur durch dieſelbe, die um ſo mehr über ſie erhaben iſt, je einfacher ſie ſelbſt iſt. Die Urſache der Idee muß alſo in Einer Form liegen, durch welche die Mannichfaltigkeit der Individuen zur Einheit beſtimt wird. Dieſe Form muß aber die höchſte ſeyn, damit nicht über ſie eine andere und ſo in's Unendliche fort vorausgeſetzt werden müſſe. So ſteigen wir zu der göttlichen Idee hinauf, die nothwendig über alle erhaben iſt, auf gleiche Weiſe in allen wirkt, und ſie durch eine gemeinſchaftliche Natur vereinigt. Dieſe göttliche Idee ſelbſt muß aber der Verſtand auffaſſen, entweder als ſelbſtſtändiger göttlicher Verſtand, oder als ein ſolcher, der im Lichte des göttlichen exiſtirt. Die Vernunft ſagt, daß die natürlichen Formen der Gattungen der Dinge, weil ſie immerwährend dieſelben ſind, nicht von einer beweglichen Urſache herrühren können; denn wären ſie durch Bewegung hervorgebracht, ſo würden ſie einmal aufhören. Demungeachtet ſind ſie geſchaffen, weil ſie Theile des Univerſum's ſind, das von einer äuſſern Urſache zuſammengeſetzt iſt, und ſie auch alle von Einer Urſache herrühren;

ren; denn ſie ſind ſo geordnet, daß ſie in Eine Natur, in Ein Werk, in Einen Zweck zuſammenlaufen. Hieraus zieht die menſchliche Vernunft den Schluß, daß über der beweglichen Welt in dem unbeweglichen Geiſte, der die ſchöpferiſche Urſache derſelben iſt, die exemplariſchen Ideale der Naturgattungen ſich befinden; nicht körperlich oder thieriſch (denn da würden ſie beweglich ſeyn); ſondern in einer bloß intellectualen Exiſtenz. Die Vernunſt bedarf indeſſen jener Argumentation nicht einmal; ſondern ſobald ihr das Bild eines beſtimten Gegenſtandes dargeſtellt wird, abſtrahirt ſie von der individuellen Beſtimtheit, und denkt gleich das Urbild, das den Individuen der Gattung gemeinſchaftlich iſt. Der Sinn alſo bezieht ſich zunächſt auf die Körper; das Vorſtellungsvermögen auf die Bilder der Körper; die Phantaſie auf Begriffe von den körperlichen Bildern; und die Vernunft auf die gemeinſchaftlichen Naturen und die völlig unkörperlichen Beſchaffenheiten der Körperwelt überhaupt. Die Vernunft erkent aber nicht bloß das Allgemeine in der Natur, ſondern auch das Beſondre in derſelben; wäre das nicht der Fall, ſo könte ſie beydes nicht vergleichen, und die niedern Kräfte unter ihr und die Thätigkeiten derſelben erkennen und auf ſich beziehen. Jedoch wird die Natur des Allgemeinen eher von ihr erkant, als die Natur des Beſondern; denn ihre erſte Thätigkeit iſt der Natur einer intelligibeln Form gemäß; und da dieſe nur durch eine gewiſſe Abſtraction gedacht werden kann, ſo iſt ſie abſolut und ſtellt die Natur des Allgemeinen dar. Dieſes Vermögen verdankt die Vernunft jener höhern (göttlichen) Vernunft, in welcher und durch welche ſie exiſtirt, und welche die abſolute Vernunft ſelbſt iſt. Weil alſo die Vernunft ſich zuerſt und zunächſt als allgemeine Natur denkt und ihre Thä-

tigkeit auf das Abſolute gerichtet iſt, ſo erhellt auch hieraus, daß ſie ſelbſt ein durchaus unkörperliches Weſen ſey.

Einen zweyten Beweis für die Unſterblichkeit der Seele als Vernunftweſen führt Ficin aus den Nahrungsmitteln der Seele. Die Nahrung geht in die Subſtanz desjenigen über, was dadurch ernährt werden ſoll, wie z. B. das Brodt, als Nahrungsmittel des Körpers, in das Fleiſch übergeht. Sie muß alſo ihrer Natur nach der zu ernährenden Subſtanz nahe verwandt ſeyn, damit ſie in dieſelbe umgewandelt werden könne. Körper können durch körperliche, und unkörperliche durch unkörperliche Nahrungsmittel ernährt werden; denn der Körper kann nie in den Geiſt, und der Geiſt nie in den Körper übergehn, weil beyden nicht eine gemeinſchaftliche Materie zum Grunde liegt, mittelſt deren ſie in einander verwandelt werden können. Nun iſt offenbar, daß die Seele nicht durch körperliche Stoffe genährt wird. Wenn ſie dieſe genöſſe, würde ſie doch wohl vorzüglich diejenigen genieſſen, wodurch ihr eigener Körper ernährt wird. Denn da dieſer der Seele am angemeſſenſten iſt, ſo müßten ihr auch die Nahrungsmittel desſelben am angemeſſenſten ſeyn; vorausgeſetzt, ſie würden ſo verdünt und vereinfacht, daß ſie für den feinen Körper, desgleichen die Seele ſeyn ſoll, paßten. Hieraus würde aber folgen, daß in einem fetten wohlgenährten Körper eine kraftvollere Seele wohnte, als in einem magern; daß die Seele jenes mehr erfinderiſches Talent, mehr Gedächtniß, mehr Thätigkeit, mehr Selbſtmacht in Ueberwindung unreiner Begierden hätte, als die Seele dieſes. Edelmuth und heroiſche Geſinnung müßten in einem großen Körper; Kleinmuth in einem kleinen wohnen. Mit dem Wachsthume des Körpers

müßte

müßte zugleich die Seele wachſen, auch wenn ſie gar nicht durch Studien geübt würde. Mit der Abnahme des Körpers in hohem Alter müßten ſich auch Weißheit, Reife des Urtheils, Standhaftigkeit verlieren. Nach einem Schmauſe, inter pocula, müßte ſich das Genie am lebendigſten und am erhabenſten äuſſern. Von allem dieſem findet ſich aber bey der Seele gerade das Gegentheil, und folglich kann ſich die Seele von körperlichen Stoffen nicht nähren. Wovon aber ernährt ſie ſich ſonſt? Giebt es gar keine Nahrungsmittel für ſie; dann wäre ſie eben deßwegen unſterblich, weil ſie gar keiner Nahrungsmittel bedürfte. Oder hat ſie eine geiſtige Nahrung? Allerdings und keine andere als eine ſolche, was einem weiſen Manne gar nicht zweifelhaft iſt. Was könte aber die unkörperliche Speiſe ſeyn, von welcher ſich die Seele nährt, und nach der ſie immer gleichſam hungert? Es iſt die Wahrheit, nach welcher jede Seele in jedem Alter vor allem übrigen trachtet; nach welcher die Künſtler in jeder Kunſt ſtreben; nach der auch die Kinder begierig forſchen, und zwar nicht etwa zwey dreymal des Tages, wie nach irdiſcher Speiſe, ſondern in jedem Augenblicke, in allen Angelegenheiten und Geſchäfften. Des Studium's der Wahrheit wegen laſſen wir oft die körperliche Nahrung fahren, ſchonen weder Zeit noch Geld, und ſchwächen unſern Körper durch Arbeiten, um die Seele deſto kraftvoller zu machen. Nicht der Körper iſt es, der die Wahrheit ſucht, ſondern die Seele ſelbſt; jenem nützt ſie nichts, ſie ſchadet ihm vielmehr; und wenn ſie ja zufällig einmal dem Körper zuträglich wird, ſo wird ſie es nicht als Wahrheit, ſondern immer einer körperlichen Annehmlichkeit wegen, welche durch die Erkentniß einer Wahrheit etwa gewonnen wird. Dagegen die Seele liebt die

Wahrheit, und ſtrebt nach derſelben, auch wenn ſich nicht der geringſte Nutzen für den körperlichen Zuſtand davon ziehen lieſſe. Iſt der Körper auch durch Speiſe und Trank noch ſo ſehr befriedigt und ergötzt; ſo bleibt doch das Bedürfniß der Seele nach Wahrheit übrig, deſſen Nichtbefriedigung ihr oft jenen körperlichen Genuß verleidet. Hat die Seele Wahrheit gefunden, ſo feyert ſie einen frohen Triumph, und vergnügt ſich daran, nicht auf kurze Zeit, ſondern auf immer. Sie erhebt ſich dadurch zum Bewußtſeyn einer größern Würde, wobey ihr die Gegenſtände höchſt geringfügig und wohl gar verächtlich ſcheinen, die einer an die Begierden des Körpers gebundenen und in den Bezirk derſelben gebannten Seele die größten und wichtigſten ſcheinen. Durch die Wahrheit genährt und geſtärkt wird die Seele mäßig, gerecht, unüberwindlich, Beherſcherinn der Menſchen, erhabner als der Himmel, gleich dem Engel, und ähnlich der Gottheit. Die Wahrheit aber iſt nichts Körperliches; ſonſt könte ſie ſich nicht in unkörperlichen Dingen befinden, da ſie doch in Gott und den Engeln iſt. Wenn alſo die Seele von unkörperlichen Dingen genährt wird, ſo muß ſie ſelbſt unkörperlich ſeyn *).

Ficin erwähnt ferner noch anderer Eigenſchaften der Seele als Vernunftweſens, um ihre Unkörperlichkeit daraus zu folgern. Sie iſt eine untheilbare Kraft und kann auch deßwegen keine Qualität des Körpers ſeyn. — Sie iſt ein Vermögen der Begriffe von Gegenſtänden, und kein Körper kann Begriffe bilden; weil hierzu eine Theilnahme an dem Abſoluten und Allgemeinen erfordert wird, welches unkörperlich iſt, und alſo von dem Körper nie erreicht und aufgenommen werden kann. — Die Vernunft empfängt alles, was ſie

*) *Ibid.* lib. VII. cap. 2 ſq.

ſie empfängt, für ihr ganzes Weſen; wäre ſie körperlich, würde ſie das nicht thun; ſie würde Theile von Gegenſt. den nur mit einem ihrer Theile empfangen.— Die Vernunft nimt die Formen der Gegenſtände auf, ohne darüber die ihrige zu verlieren; wäre ſie körperlich, ſo könte ſie unter keiner andern Bedingung neue Formen aufnehmen, als daß die alten dadurch verdrängt, oder mit den neuen vermiſcht würden. — Die Intelligenzen können zugleich einander enthalten und von einander enthalten werden; die Körper nicht. Was durch ſeine Quantität ein Anderes enthält, iſt immer größer, als dasjenige, was von ihm enthalten wird. Es kann aber nicht ein und derſelbe Körper zugleich größer und kleiner ſeyn, als ein anderer. Hingegen die eine Vernunft enthält die andere, und wird auf gleiche Weiſe von ihr enthalten. Meine Vernunft betrachtet die deinige, und die deinige betrachtet die meinige. So umfaſſen ſich unſere Intelligenzen durch gegenſeitige Betrachtung, und indem ſie ſich umfaſſen, verſtehn ſie ſich. Was noch mehr iſt: Eine Intelligenz umfaßt alle übrigen, indem ſie die Natur aller übrigen betrachtet. — Die Vernunft wirkt durch alle Körper und über alle Körper hinaus; ſie wird durch keinen Ort und keine Zeit beſchränkt; ſie kann überall und immer ſeyn, und es ſteht alſo ihrer ewigen Fortdauer gar nichts im Wege. — Ein Körper nimt niemals eine neue Form an, als durch Bewegung. Die Vernunft aber nimt keine Formen durch Bewegung an, und wird auch ſelbſt bey der Annahme nicht bewegt. Je mehr ſie von aller Störung der Leidenſchaften und Sorgen befreyt und in Ruhe bleibt, deſto größere Fortſchritte thut ſie in der Speculation. Auch hieraus erhellt ihre Ewigkeit, daß ſie durch ihre innere Natur lediglich auf Erforſchung der Wahrheit gerichtet iſt,

 und

und deßwegen in einem ruhigen Beſtande bleibt, ohne welchen die Speculation nicht gedeihen kann. Der Körper hingegen gedeiht durch Bewegung, wie er durch Bewegung entſtanden iſt. — Was in der Materie ſich widerſtreitet, widerſtreitet ſich nicht in der Vernunft. Die entgegengeſetzten Elemente verdrängen einander aus ihren Orten und reiben ſich gegenſeitig auf; in der Vernunft ſind ſie einander nicht widerſtreitend, und ihre Formen können zuſammengedacht werden; ja der Begriff des einen macht den Begriff des andern möglich. Die Vernunft kann das Gute und Böſe, Nützliche und Unnützliche, Schöne und Häßliche, Licht und Finſterniß, Süßes und Bitteres, denken, und aus der Kentniß des einen Gegentheils das andere genauer beſtimmen. Deßwegen kann ſie aber auch nicht zerſtörbar ſeyn, weil die Zerſtörung einer Subſtanz nur durch ihre Contraria möglich iſt. Was kann aber der Vernunft ſo entgegengeſetzt ſeyn, daß es ſie zu zerſtören vermöchte; da jene über alle Contraria eine ſo große Macht hat, daß ſie ihnen ihre Contrarietät benimt, und troz dieſelben ihres feindſeligen Widerſtreites mit einander ausſöhnt? Wenn die Seele nun nicht zerſtörbar iſt, ſo iſt ſie auch unkörperlich. — Die Vernunft, indem ſie Gegenſtände aufnimt, giebt dieſen die Form; wird aber nicht von ihnen verändert. In der körperlichen Welt nimt ein Körper die Form desjenigen an, welcher von ihm aufgenommen wird, wie z. B. das Holz warm und feuriger Natur wird, wenn es das Feuer aufnimt. Die Vernunft nimt die Formen aller Körper auf, wenn ſie über die Körper urtheilt, ohne daß ſie von der körperlichen Natur an ſich ſelbſt im geringſten verändert wird. Sie überträgt nur ihr intellectuales Seyn auf die Körper, die ſie beurtheilt, wobey jenes an und für ſich bleibt, was

es iſt. — Die Wirkungen der Körper gehen immer von Zuſammengeſezten aus und ſtellen ſelbſt Zuſammengeſezte dar. Die Exiſtenz der Körper, die aus Materie und Form beſtehen, iſt weder der bloßen Materie, noch der bloßen Form eigen, ſondern den aus der Verbindung beyder entſtandenen Ganzen. Alſo auch das Ganze wirkt immer als ein Zuſammengeſeztes, und ſein Product kann wiederum nichts anderes, als wie ein Zuſammengeſeztes ſeyn. Dieſes finden wir auch durchgängig in der Körperwelt beſtätigt. Die Elemente, Pflanzen, Thiere, ſind ſämtlich Compoſita, und erzeugen wieder Compoſita. Wäre die Vernunft auch etwas Körperliches aus Materie und Form zuſammengeſezt, ſo würde ihre Wirkung, die Erkentniß, ſich immer nur auf zuſammengeſezte Dinge beziehen, und auſſer dieſen gar nichts anderes von ihr erkant werden können. Die Vernunft aber iſt ſo weit über die Zuſammenſezung in der Natur erhaben, daß ſie vielmehr die zuſammengeſezten Körper in Materie und Form aufzulöſen und jede derſelben abgeſondert zu denken vermag. Jede für ſich iſt einfach. Die Vortrefflichkeit der Vernunft zeigt ſich hierbey beſonders darin, daß ſie das, was in der Materie unrein iſt, durch ihre Abſonderung als rein erkent, wie z. B. die Qualitäten, die in der Materie unter einander gemiſcht und durch ihre Contraria inficirt ſind, die ſie aber jede nach ihrer eigenthümlichen Beſchaffenheit erwägt; daß ſie das, was an ſich ſelbſt Viele ſind, als Einheit betrachtet, z. B. zahlloſe Menſchen unter dem Begriffe eines Menſchen überhaupt; daß ſie die an ſich beweglichen Dinge als feſtſtehend denkt, wie die Momente der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Zeit, die ſie in Einem Zeitinbegriffe überhaupt vereinigt; daß ſie das Verſchiedene als verbunden denkt, ohne

durch

durch die Entfernungen der Zeiten, und die Diſtanzen der Orte gehindert zu werden; daß ſie das Todte als lebend, das Zerſtörbare als ewig fortdauernd, denken kann. Aus allem ergiebt ſich, daß die Vernunft weder etwas Körperliches ſey, da ſie ganz anders als die Körper wirkſam iſt, noch auch etwas Unreines, Beflecktes, Zerſtreutes, Veränderliches, Zerſtörbares; indem ſie die Gegenſtände, welchen ſolche Eigenſchaften zukommen, durch ihre Kraft davon zu befreyen vermag. — Die Thätigkeit der Vernunft endet in der Thätigkeit ſelbſt; die Thätigkeit des Körpers endet im Körper. Endete die Thätigkeit eines Körpers in ſich ſelbſt, ſo würde ſie in dem Körper bleiben und auf ſich ſelbſt wirken, z. B. das Feuer würde ſich ſelbſt erwärmen; was bey dem Körper widerſprechend iſt, da dieſer eben ſo wenig aus ſich als in ſich wirken kann. Bey der Wirkſamkeit der Vernunft aber in Beziehung auf die Erkentniß bemerken wir, daß ſie in ihr ſelbſt aufhöre, und nichts durch ſich auſſerhalb bewirke; auſſer daß ſie zuweilen den Willen bewegt, welcher wiederum die körperlichen Gliedmaßen in Thätigkeit ſetzt, um den Gegenſtand der Erkentniß äuſſerlich zu realiſiren. Die Vernunft wirkt frey, betrachtet ſich ſelbſt und ihre Erzeugniſſe, und wirkt um ihrer ſelbſt willen. Auch hieraus folgt, daß die Vernunft unkörperlich und unſterblich ſeyn müſſe. Denn durch ihre Thätigkeit bildet und vollendet ſie ſich immer ſelbſt, indem ſie immer erkent und will. Dies heißt aber nichts anders, als daß ſie ſich ſelbſt entweder macht, oder erhält, oder unaufhörlich erneuert. Daher entfernt ſie ſich auch niemals von ihrem Vollender und Erhalter, weil ſie nie ſich von ſich ſelbſt entfernen kann. Ja wenn ſchon der Zweck der Naturerzeugung eine gewiſſe Unſterblichkeit iſt, ſo muß dieſe noch mehr der

Zweck der intellectuellen Erzeugung ſeyn. Die Naturdinge aber erzeugen ihr Geſchlecht auſſer ſich, und die Unſterblichkeit beſteht in der immerwährenden Succeſſion neuer Zeugungen. Die Vernunft erzeugt in ſich ſowohl ſich ſelbſt als andere Dinge, ſofern ſie ihre eigenen und aller Dinge Beſchaffenheiten denkt; und hieraus fließt, daß das Princip dieſer Unſterblichkeit in der erzeugenden Vernunft ſelbſt erhalten wird. — Die körperliche Form hat kein unendliches Vermögen, aber wohl hat dieſes die Vernunft. Eine unendliche und unerſchöpfliche Kraft findet ſich in keinem elementariſchen Dinge; anſtatt daß die Vernunft in das Unbegrenzte ſchweift, und niemals ermüdet wird. Zuerſt iſt ſie an ſich ſelbſt unbegrenzt; denn ſie erkennt ſich ſelbſt. Die Erkentniß, die von dem Weſen der Vernunft ausgeht, kehrt wieder in dasſelbe zurück, und dieſer Kreislauf der Vernunftthätigkeit iſt ein Unendliches. Denn ſie iſt nicht auf die Erreichung eines äuſſern Zieles gerichtet, bey welchem ſie ihren Ruhepunkt fände; ſondern ſie dreht ſich um ſich ſelbſt herum und begehrt ſich ſelbſt (propriam ambit ſubſtantiam ſui ipſius avida). Dieſe Begierde ihrer ſelbſt erliſcht niemals. Eine ſolche Subſtanz nun, die durch Begierde zu ſich ſelbſt einmal angefangen hat, ſich von allen Seiten zu erwägen, wird, da jene Begierde nie nachläßt, ſich auch ſelbſt immer auf gleiche Weiſe in ihrer Thätigkeit erhalten. Die Thätigkeit der Vernunft alſo, weil ſie in ſich ſelbſt zurückgeht, ſofern ſie intellectuell iſt, muß nothwendig ewig fortdauern. Sie kann kein Ende nehmen, eben deßwegen, weil die Reflexion in's Unendliche auf ſich ſelbſt zurückgeworfen wird.

Wenn das Leben, ſchließt Ficin dieſe Argumentation, dem Urſprunge nach vor der Erkentniß hergeht,

geht, und die Erkentniß wiederum am Werthe das Leben übertrifft, und die menſchliche Seele mit einer ſo hohen Würde begabt iſt, daß ſie eine unendliche Kraft zu erkennen und zu wollen hat; ſo muß ihr noch viel eher eine unendliche Kraft des Lebens verliehen ſeyn *).

Nach den bisher angeführten zahlreichen Gründen für die Unſterblichkeit ſchien es dem Ficin noch insbeſondere darauf anzukommen, daß ſich die gänzliche Unabhängigkeit der Seele von dem Körper in Anſehung ihrer Exiſtenz und Thätigkeit erweiſen lieſſe. Die Gründe, die er hier vorbringt, laufen zum Theile, wie es nicht wohl anders ſeyn konte, mit den obigen zuſammen. Merkwürdig ſind etwa an und für ſich in jener Beziehung folgende: Die Vernunft befindet ſich immer um ſo beſſer und vollkomner, je mehr ſie ſich vom Körper abgeſondert hat. Wäre ſie vom Körper abhängig, ſo müßte das Gegentheil ſich ereignen. Es giebt Menſchen, die nahe am Tode die Zukunft weiſſagen, als ob ſie alsdenn die Anordnung der höhern Weſen erblickten, mit denen ſich der Geiſt ſeiner Natur nach verbindet, wenn er nicht durch den Körper gehindert wird. Nicht bloß die erkennende Vernunft, wenn ſie ſich vom Körper zurückgezogen hat, erkent Vieles deutlicher; ſondern auch der Wille wird alsdenn nicht von Leidenſchaften beunruhigt, und ſtrebt nur nach göttlichen Dingen, die ſeiner Natur am angemeſſenſten ſind. — Die Vernunft iſt im Widerſtreite mit dem Körper, welches ſie bey vorausgeſetzter Abhängigkeit von demſelben nicht ſeyn könte. Kein Gegenſtand kann dem Principe ſeiner Natur entgegenwirken; er würde alsdenn an ſeiner eigenen Zerſtörung arbeiten, die nothwendig erfolgen müßte, ſobald das Princip zerſtört wäre; im Gegentheile muß ein Ding ſich

*) *Ibid.* lib. VIII.

ſich zu allen ſeinen Wirkungen der Hülfe ſeines Princips bedienen. Iſt nun wirklich die Seele im Widerſtreite mit dem Körper und mit allen Körpern überhaupt, ſo kann ſie auch von keinem Körper ihren Urſprung haben. Die Seele hat zwey Hauptgeſchäffte, die Betrachtung und die Willensbeſtimmung, und in beyden wirkt ſie den Körpern entgegen. Was die Betrachtung betrifft, ſo berichtigt die Vernunft die Vorſtellungen, welche ſich die Sinne und die Phantaſie nach der Natur ihrer eigenen Organe und nach den Eindrücken der äuſſern Körper ſelbſt von dieſen machen. Will die Seele wiſſen, was Gott ſey, und befragt ſie deßhalb die Sinne und die Phantaſie, ſo werden dieſe zu kecken Lehrer und Künſtler ihr ein Bild aus den fünferley Materien darſtellen mit den ſchönſten Attributen, welche ſie in der Körperwelt wahrgenommen haben. Aber die Vernunft, die von ihrer Höhe auf die Spiele der Phantaſie herabblickt, wird den unendlichen Abſtand dieſes Bildes von der Gottheit erkennen, wird es der Natur der Gottheit durchaus unangemeſſen finden, und den Begriff von der Gottheit im Widerſpruche mit der körperlichen Natur und der Sinnlichkeit und Phantaſie, welche den Eindrücken derſelben folgen, beſtimmen. So unabhängig die Betrachtung von der körperlichen Natur iſt; ſo unabhängig iſt auch die Willensbeſtimmung von derſelben. Daß die vernünftige Seele auch zuweilen den Eindrücken des Körpers folgt und mit dieſen harmonirt, ändert in jenem Charakter der vernünftigen Seelenthätigkeit nichts; denn die Seele folgt hier nicht durch irgend einen Zwang des Körpers, ſondern durch die freye Liebe, womit ſie dem Körper, als ihrem eigenen lebendigen Werke, zugethan iſt. Wäre es der Seele natürlich, dem Körper unterzuliegen; ſo würde jede

Seele,

Seele, und jede immer, den ſinnlichen Eindrücken und Antrieben unterligen müſſen. Wenn alſo die Seele zuweilen dem Körper widerſteht, zuweilen ihm nachgiebt, ſo wird ſie in beyden Fällen durch keinen Zwang dazu beſtimt.

Ficin verfolgt die Freyheit der Seele noch weiter, um ſie als Beweisgrund für die Unabhängigkeit dieſer vom Körper zu gebrauchen. Alles, was mit dem Körper zuſammenhängt durch natürliche Einartigkeit, kann auch keine freye und ungebundene Thätigkeit haben. Die Vernunft beſchäfftigt ſich ihrer Natur nach mit Begriffen des Allgemeinen. Damit aber durch ihr Denken irgend eine Handlung beſtimt werde, muß ſie den allgemeinen Begriff auf beſondere unter dieſem enthaltene Gegenſtände beziehen. Das Allgemeine enthält viel, ja eine unendliche Zahl von Individuen unter ſich, ſo wie z. B. der allgemeine Begriff der Uebung unzählige Arten derſelben unter ſich befaßt. Alſo kann auch der allgemeine Begriff auf ſehr verſchiedene Individuen bezogen werden. Nach einer Beziehung der Art folgt das Urtheil über die zu verrichtenden Handlungen, und die Urtheilskraft kann alſo unter ſehr verſchiednen Handelnsarten wählen. Sie iſt folglich beym Handeln nicht durch ihre Natur zu einer gewiſſen Art des Handelns determinirt; ſondern ſie iſt frey. Einige Dinge entbehren die Freyheit des Urtheils deswegen, weil ſie gar keine Urtheilskraft haben, z. B. die Pflanzen; andere, weil ſie zwar Urtheilskraft beſitzen, die aber durch die Natur zu einer beſtimten Art des Urtheils determinirt iſt, wie die Thiere. Durch ſeine Natur urtheilt das Schaaf, daß der Wolf ihm verderblich ſey, und flieht ihn; es könte nicht ihn nicht fliehen, indem es durch ſeine Natur zum Fliehen getrieben wird. Durch na... en

Inſtinct

Inſtinct werden die Vögel getrieben, Neſter zu bauen; die Bienen, den Honig in Zellen zu ſammeln; die Spinnen, ihr Gewebe zu machen. Daher machen auch alle Thiere derſelben Art ihr Werke auf dieſelbe Weiſe; ſie lernen ſie nicht von andern; ſie wechſeln niemals darin ab; weil der natürliche Trieb, durch welchen ſie geleitet werden, ihnen urſprünglich einwohnt und immer derſelbe bleibt. Die Menſchen aber lernen ihre Werke von andern; ſie wechſeln darin immer ab; ob ſie gleich urſprünglich eine gemeinſame Natur haben. Demnach werden ſie nicht durch ihre Natur zur Thätigkeit beſtimt, ſondern ſie beſtimmen ſich ſelbſt bald ſo, bald anders, jeder nach ſeinem eigenen Willen. Hieraus iſt es auch zu erklären, daß die Pflanzen und Thiere in gewiſſen Thätigkeiten, Künſten, und in der Wahl der Gegenſtände, deren ſie bedürfen, nie irren; anſtatt daß der Menſch ſehr oft irrt. Dies hat nicht darin ſeinen Grund, daß ſie eine vollkomnere Vernunft hätten; denn ſie haben überall keine Vernunft; ſondern ſie werden von der göttlichen Vernunft beſtimt, welche nie irrt; der Menſch hingegen wird von der ſeinigen geleitet, die dem Irrthume unterworfen iſt. Wenn er ſich einmal in ſeinen Thätigkeiten ganz der Natur überläßt, ſo wird auch er von Gott geleitet und irrt nicht. Und überließe er ſich immer der Natur, wie andere Naturdinge, ſo würde er um ſo ſeltener irren als dieſe, ein je vollkomneres Organ er in der Hand der Gottheit wäre. Umgekehrt wenn andere Naturdinge ſich eben ſo ſelbſt beſtimten, wie der Menſch; ſo würden ſie um ſo mehr irren, je unvollkomner ſie in ihrer Art ſind, als dieſer. Da alſo die Urtheilskraft des Menſchen in Beziehung auf ſein Thun und Laſſen nicht von der Natur zu Einer Handelnsweiſe beſtimt wird, ſo iſt er nothwendig frey.

Daß er aber frey urtheile, läßt ſich daraus ſchlieſſen, weil er ſich ſelbſt zum Urtheilen beſtimt, über ſein Urtheil reflectirt, weiß, daß er urtheilt, und wieder das Urtheil beurtheilt. Dieſe Freyheit hat er durch das Vermögen der Vernunft ſelbſt. Die Vernunft begreift nicht bloß dieſes und jenes einzelne Gute, ſondern das allgemeine Gute ſelbſt, unter welchem alle einzelne Güter enthalten ſind. Was alſo dem Willen als ein Gut dargeboten wird, zu dem kann er ſich neigen, ohne daß irgend eine natürliche Neigung zum Gegentheile ihn daran verhinderte. Der Menſch ſchreibt ſich deßwegen oft eine Lebensordnung vor, die dem Körper höchſt ſchädlich iſt; er haßt oft den Körper, ſchwächt ihn, tödtet ihn, was die Thiere niemals thun, deren ganze Thätigkeit immer auf das Wohl ihres Körpers gerichtet iſt.

Man könte annehmen, daß die Thätigkeit des Menſchen von entfernten Natururſachen, wie etwa von der Bewegung des Himmels, determinirt würde. Ficin zeigt, daß die Seele des Menſchen auch dieſer nicht unterworfen ſey. Sie kann künftige Ereigniſſe vorher ahnden, und ſie entweder durch Klugheit vermeiden, oder großmüthig für nichts achten; gleichſam als ob jene nicht den Menſchen ſelbſt, deſſen Weſen die Seele iſt, ſondern nur das Gefängniß angiengen, in welches die Seele gebant iſt. Glückliche Umſtände kann der Menſch durch Mäſſigkeit zu ſeinem Wohle gebrauchen; unglückliche eben ſo durch Duldung; ſo daß ihm beide auf gleiche Weiſe zur Tugend und Wohlfahrt gereichen. Es läßt ſich auch aus der Natur des Himmels in Vergleichung mit der Natur der Seele beweiſen, daß dieſe nicht von jener abhängig ſeyn könne. Der Himmel hat eine körperliche Form, und iſt an Raum und Zeit gebunden; die Form

hinge-

hingegen, durch welche der Menſch alles erkent, iſt unkörperlich, allgemein und abſolut; dieſe kann daher nicht durch den Himmel bewirkt worden ſeyn; denn eine Form, die irgend wodurch beſchränkt iſt, kann keine abſolute Form erzeugen. Da nun die Vernunft weder ihr eigenes Handeln noch das Princip deſſelben vom Himmel hat, ſo iſt ſie auch dem Himmel nicht unterworfen; im Gegentheile, ſofern die Seele ſich mit den überhimliſchen Dingen zu verbinden vermag, iſt ſie vorzüglicher, als der Himmel. Ueberhaupt wenn die Menſchen durch eine Natururſache in ihrem Urtheilen und Handeln beſtimt würden; ſo würde über gewiſſe Gegenſtände immer dieſelbe Meynung unter den Menſchen ſeyn, und was der eine wählte, würden auch alle übrigen wählen. Nun urtheilt aber jeder verſchieden, und wählt andere Gegenſtände auf andere Weiſe. Ficin nimt inzwiſchen einen Einfluß der Geſtirne auf die Elemente und ſo auch auf den menſchlichen Körper an, durch welchen der Zuſtand des Menſchen, und ſehr oft auch ſeine Art zu handeln beſtimt werde, wiewohl doch jener Einfluß nicht ſo beſchaffen ſey, daß er die Freyheit des Menſchen gänzlich aufhebe.

Ein neuer Beweisgrund für die Unſterblichkeit und zunächſt für die Unabhängigkeit der menſchlichen Seele vom Körper iſt: daß ſie gänzlich ohne den Körper wirkſam ſeyn kann. Die Art der Thätigkeit einer Subſtanz richtet ſich immer nach der Art ihrer Exiſtenz. Wenn alſo die Seele nur durch den Körper exiſtirt, ſo kann ſie auch nichts ohne den Körper und die Hülfe deſſelben thun. Gleichwohl iſt ſie ganz unabhängig vom Körper wirkſam: ſie kann alſo nicht durch den Körper exiſtiren. Ficin beſchreibt nun umſtändlicher die Art, wie die menſchliche Seele in ihrer Verbin-

dung mit dem Körper wirkt, und giebt hier eine Erklärung der ſogenanten Harmonie des Leibes und der Seele, die bis auf die neuern Hypotheſen ſeit Des Cartes gültig geblieben iſt, und in manchem Betrachte noch gilt, ob ſie gleich nicht für eine Erklärung des eigentlichen Problems angeſehen werden kann. Da die Seele als das formende Princip viel vortrefflicher iſt, als das Geformte, der Körper; ſo können auch keine Körper, ſie mögen nun in uns oder auſſer uns ſeyn, ihre Formen oder Bilder in der Seele abdrücken; ſondern durch gewiſſe Qualitäten oder Kräfte, die ſie haben, oder Bilder, welche ſich von ihnen abſondern, reizen ſie den warmen Lebensgeiſt (ſpiritus), der gewiſſermaßen das Band zwiſchen Seele und Körper ausmacht. Wenn die Körper mit dieſem Lebensgeiſte in der Materie ſich vereinigen, mit der Seele aber ſich nicht vereinigen; ſo iſt es vernünftiger anzunehmen, daß der Lebensgeiſt von ihnen geformt werde, als daß dies bey der Seele der Fall ſey, die ſo wenig vom Körper geformt werden kann, daß ſie vielmehr ſelbſt die wahre Form und Bildnerin des Körpers iſt. Die vernünftige Seele alſo, welche der Quell körperlicher Bewegungen iſt, bewegt zwar ſelbſt die Körper, wird aber von ihnen nicht bewegt. Hingegen der Lebensgeiſt, gleichſam der Wagen der Seele, wird von den Körpern gereizt und gerührt (Spiritus, qui eſt animae currus, a corporibus quibusque pulſatur). Dieſe Reizung der Lebensgeiſter bleibt der Seele nicht verborgen, und die Wahrnehmung derſelben von der Seele iſt die Empfindung. Durch dieſen Act des Empfindens wird die innere Kraft der Seele zu einer andern demſelben ähnlichen Wirkung aufgeweckt. So wie ſie durch den Lebensgeiſt im Auge, in den Ohren, die Farben und Töne; und durch die andern Sinne

andere

andere Gegenſtände wahrgenommen hat, faßt ſie gänzlich geiſtige Bilder derſelben entweder neu in ſich auf, oder bringt die ehedem gefaßten wieder hervor, und ſammelt ſie in Einen Begriff. Dies nante Ficin vorher die Imagination. Ueber dieſe ſetzte er noch die Phantaſie, die auf gleiche Weiſe die Bilder in der Seele von der Körperwelt bearbeitet. Das letzte Vermögen, weit über jene erhaben, iſt die Vernunft. Wenn die Seele etwas empfindet, ſo wirkt ſie durch den Körper; denn dieſer empfindet nicht mit ihr zugleich; die Seele iſt allein Quell des Lebens und alſo der Empfindung. Die Objecte ſind oft den Augen und Ohren gegenwärtig; wenn jedoch die Seele mit Etwas in ihrem Innern aufmerkſamer beſchäfftigt iſt; ſo werden jene nicht eher empfunden, als bis die Seele zu ihnen zurückkehrt; gleichſam als ob nicht jene Organe, ſondern bloß die innere Kraft der Seele ſelbſt das Empfindungsvermögen beſitze. Indeſſen äuſſert ſich dies Empfindungsvermögen nicht anders, als wie unter der Bedingung, daß der Lebensgeiſt von den Körpern gereizt wird. So iſt auch die Aeuſſerung der Imagination und der Phantaſie gewiſſermaßen von der Reizung der Lebensgeiſter abhängig. Wenn aber die Seele durch bloße Vernunft denkt und den Willen beſtimt, ſo wirkt ſie ohne den Körper und ohne alle Hülfe desſelben. Da dieſe Wirkſamkeit der Vernunft oft ohne allen Antrieb des Lebensgeiſtes ſtatt findet, ſo erkent ſie alsdenn Gegenſtände, die durchaus nicht zur Körperwelt gehören, und beſtimt ſich zu Handlungen, die der körperlichen Natur geradezu entgegengeſetzt ſind. Daß zwiſchen den Sinnen, der Imagination, der Phantaſie, und zwiſchen der Vernunft ein ſpezifiſcher Unterſchied obwalte, erhellt auch daraus: daß jene drey Vermögen ſich ſelbſt in ihrer Wirkſam-

keit gar nicht erkennen. Erſt die Vernunft kann durch Reflexion ſich von ihnen, und ſie ſelbſt von einander unterſcheiden, und dies beweiſt zwar die Abhängigkeit der erſtern Vermögen von der körperlichen Natur, aber auch zugleich die Unabhängigkeit der Vernunft an ſich ſelbſt.

Der lezte Beweisgrund, welchen Ficin für die Unabhängigkeit der Seele vom Körper beybringt, iſt die Verbindung, worin dieſelbe mit göttlichen Dingen ſteht, die bey vorausgeſezter Abſtammung der Seele aus der Materie gar nicht möglich ſeyn würde. Jene Verbindung der Seele aber mit den göttlichen Dingen ſucht er folgendermaßen darzuthun. Wir bemerken, daß alle Dinge alsdenn am wirkſamſten ſind, wenn ſie ihre völlige Ausbildung erhalten haben, und dies nöthigt uns anzunehmen, daß die Gottheit, als das vollkommenſte Weſen von allen, nicht müſſig ſey, ſondern wirke, da die Wirkſamkeit ein Zeichen der Vollkommenheit iſt. Wir ſelbſt würden auch nicht thätig ſeyn können, wenn ſie nicht thätig wäre, durch deren Thätigkeit wir ſind, athmen, leben und uns bewegen. Von was für einer Beſchaffenheit iſt aber die Thätigkeit Gottes? Sie fängt nicht von einem äuſſern Principe an und ſtrebt auch nicht nach einem äuſſern Zwecke; denn ſonſt müßte Gott von Etwas auſſer ihm abhängig ſeyn. Die Wirkſamkeit Gottes beſteht demnach in einer beſtändigen Reflexion desſelben auf ſich ſelbſt, durch welche er ſeiner ſelbſt, der höchſten Seligkeit, genießt. Gott betrachtet ſich ſelbſt, und indem er ſich betrachtet, erkent er ſeine Macht, und mit der Erkentniß dieſer unterſcheidet er Alles, was Er durch dieſelbe hervorzubringen im Stande iſt. So umfaßt Gott in einem einzigen Acte des Denkens zugleich ſich ſelbſt und das ganze Univerſum; durch das Denken em-

empfängt er gleichſam alle Gegenſtände auſſer ihm, und durch das Empfängniß gebiehrt er dieſelben. Ergo Deus ſe ipſum ſimul et univerſum opus ſuum actu unico ſpeculatur, ſpeculando in ſe concipit cuncta, concipiendo extra ſe quaecunque vult parit. Eine gleiche Thätigkeit findet bey den heiligen Dienern Gottes und den himliſchen Geiſtern ſtatt; denn auch dieſe betrachten ſich ſelbſt und ihre Werke, und eben ſo betrachten ſie die Gottheit und die göttlichen Werke. Die Betrachtung allein iſt ihrem Weſen angemeſſen, weil ſie unter allen Thätigkeiten die vollkommenſte iſt. Dies zeigt ſich auch bey den Menſchen. Die Betrachtung bedarf keiner äuſſern Materie, wie die Verfertigung eines Kunſtwerks; ſie bedarf keiner körperlichen Organe, wie die Empfindung; ſie wird nicht von einem äuſſern Principe erweckt und hat keinen äuſſern Zweck, wie andere Fertigkeiten und Thätigkeiten; ſie bildet auch nicht eine fremde Materie, ſondern cultivirt und ſchmückt die Vernunft; ſie wird durch nichts Aeuſſeres begrenzt, ſondern endet in ſich ſelbſt; die Kraft des Geiſtes bleibt bey derſelben unermüdet; die Betrachtung iſt nicht beſchwerlich und bedürftig, wie andere Thätigkeiten, ſondern ſie iſt leicht, ſich ſelbſt befriedigend, und mit einer unvergleichbaren Freude verbunden. Iſt alſo von allen Fähigkeiten, welche der Menſch hat, eine auch den höhern Geiſtern beyzulegen, ſo iſt es gewiß die Fähigkeit der Betrachtung, deren Aeuſſerung mit der höchſten Seligkeit verbunden iſt. Durch dieſe Fähigkeit der Betrachtung iſt alſo auch die Seele des Menſchen mit der Gottheit verwandt. Nun hat aber auch der Menſch eine Aehnlichkeit mit den Thieren in der Empfindung, der Ernährung und dem Zuſtande des Körpers. Dieſe Thätigkeiten erfordern nicht nur Gegenſtände, ſondern auch Vermögen,

die ihnen entſprechen; und inſofern komt den Menſchen auch eine mit den Thieren gemeinſchaftliche Natur zu. Gerade aber, weil ſich aus der Analogie gewiſſer Thätigkeiten des Menſchen und ihrer Gegenſtände mit den Thätigkeiten der Thiere und den Gegenſtänden derſelben auf eine Verwandtſchaft der menſchlichen und thieriſchen Natur ſchlieſſen läßt; ſo muß es auch in dem Menſchen eine Subſtanz und Vermögen geben, die den Himliſchen verwandt ſind, durch welche die Thätigkeiten und ihre Objecte beſtimt werden, welche der Menſch mit den Himliſchen gemein hat. Wenn daher das Bedürfniß der Ernährung und die Art der Empfindung auf eine körperliche Natur des Menſchen hinweiſt, die ſich auf hinfällige wandelbare Gegenſtände bezieht, und ihm mit den vergänglichen Thieren gemein iſt; ſo weiſt auch das unſterbliche Vermögen der Betrachtung, das ſich auf unvergängliche Gegenſtände bezieht, und dem Menſchen mit den Unſterblichen gemein iſt, auf eine unvergängliche Natur desſelben hin; denn dieſelbe Wirkung kann nur von derſelben Natur und demſelben Vermögen herrühren *).

Die Theorie des Ficin von der Gottheit und insbeſondere vom Seelenweſen, mußte vorzüglich Gegner an denen finden, die der Epikuriſchen und naturaliſtiſchen Philoſophie überhaupt anhiengen. Er macht es ſich daher nun noch zum beſondern Geſchäffte, die Einwürfe, welche etwa von dieſen dagegen erhoben werden könten, zu prüfen und aus ſeinen Principien zu widerlegen. Dieſe Diſputation nimt das elfte und zwölfte Buch ſeines Werks ein. Dann komt er wieder darauf zurück, die Analogie der menſchlichen Seele mit der Gottheit zu beweiſen. Unter den Gründen, welche er dafür braucht, ſind mehrere ſehr ſonderbar, und

*) *Ibid.* lib. X.

und daß man ſie für gültig halten konte, läßt ſich nur aus der abergläubiſchen Denkart des Zeitalters erklären. Er beruft ſich auf Philoſophen, Dichter, Prieſter, die unmittelbar von der Gottheit begeiſtert wurden; auf Zuſtände des Gemüths, bey denen ſich göttliche Einflüſſe und Offenbarungen ereigneten; auf die Wunder, die von Menſchen durch höhere ihnen von Gott mitgetheilte Kraft bewirkt worden; und endlich ſogar darauf, daß die Seele ſelbſt Gott zu werden ſtrebe.

Gott hat zwölf Eigenſchaften. Er iſt das Wahre und Gute ſelbſt; der Urheber des Univerſum's; über alles erhaben; in Allem; ewig; er ſorgt für Alles; er iſt gerecht; er iſt beharrlich in ſeiner Verwaltung des Univerſum's; er behandelt alles mit Mäſſigung und Milde; er iſt höchſt ſelig, und betrachtet ſich ſelbſt in ſeiner Seligkeit und Vollkommenheit. Nach allen dieſen göttlichen Eigenſchaften trachtet auch die Seele. Sie forſcht nach dem Wahren und Guten, und ihr Beſtreben iſt hier auf das unendliche, auf das vollkommenſte Wahre und Gute, gerichtet. Sie führt das Leben einer Pflanze, ſofern ſie bloß den Körper ernährt; das Leben eines Thieres, ſofern ſie den Sinnen nachhängt; das Leben eines Menſchen, ſofern ſie mit Vernunft menſchliche Angelegenheiten betreibt; das Leben der Heroen, ſoferne ſie den Gründen der Natur nachforſcht; das Leben der Dämonen, ſoferne ſie ſich mit mathematiſchen Betrachtungen unterhält; das Leben der Engel, ſofern ſie den göttlichen Geheimniſſen nachſpäht; das Leben Gottes, ſofern ſie alles in Hinſicht auf die Gottheit als ihren erhabenſten Zweck thut. Alles dieſes vereinigt die menſchliche Seele in ſich, obgleich jede auf eigne Art; und ſo ſtrebt das Menſchengeſchlecht Alles zu werden, indem es das allen Weſen

eigenthümliche Leben führt. Die Seele ſucht Alles zu bewirken und alle Dinge zu übertreffen; ſie will überall ſeyn, und immer ſeyn; ſie ſucht die vier Haupttugenden Gottes (die ich mit Ficin's eigenen Worten bezeichnen will), providum, iuſtum, forte, temperatum, zu erreichen: ſie ringt nach der höchſten Freyheit und Fülle des Vermögens. Die Seele betrachtet und verehrt auch ſich ſelbſt gleich der Gottheit. Die Menſchen lieben nicht bloß ſich ſelbſt, was auch alle übrige Naturdinge thun, ſondern ſie ehren ſich auch ſelbſt, als ob ſie Götter wären. Der Weiſe unterwirft die äuſſern und körperlichen Dinge der Seele als ihrem Beherſcher. Er hält es für ſchändlich, die ehrwürdige Majeſtät ſeiner Vernunft, in der er das Ebenbild der Gottheit erkent, durch niederträchtige Gedanken und irdiſchen Unrath zu entweihen. Dieſem Begriffe eigener Würde verdankt das Menſchengeſchlecht die natürliche Schaamhaftigkeit, daß Menſchen nicht nur den Anblick ihrer Nebenmenſchen gleichſam als göttlicher Weſen, ſondern auch den Anblick ihres eigenen Geiſtes als des Antlitzes der Gottheit ſcheuen, wenn ſie geſündigt haben oder ſündigen wollen. Dies iſt das ſogenante Gewiſſen, das uns mit Reue über böſe Thaten erfüllt, auch wenn wir die Strafe nicht fürchten; als ob der himliſche Geiſt immer die irdiſche Verunreinigung verabſcheue. Dieſe göttliche Ehre, welche ſich der Menſch ſelbſt erweiſt, offenbart ſich ſogar auf eine andere Art auch in Böſewichten. Die verworfenſten Menſchen, bloß deßwegen, weil ſie ein zu großes Gefallen an ſich ſelbſt haben, beſtehen hartnäckig auf ihrer Weiſe zu denken und zu handeln; ſie halten ihre Vorſätze feſt und befolgen ſie, als wären es Entſchlüſſe eines Gottes. Alle Menſchen verehren auch die vortrefflichſten unſers Geſchlechts, die ſich um das:

daſſelbe hoch verdient gemacht haben, als göttliche Weſen, und beten ſie nach dem Tode an. Eine ſolche Ehrfurcht gegen ſich ſelbſt und ihr Geſchlecht wird bey den Thieren nicht angetroffen, weder bey den niedrigen, noch bey den edlern Thierarten. Der Menſch hat auch allein einen Begriff von der Verehrung des höchſten Gottes, die er durch Gebehrden, Worte, Altäre, Tempel und Opfer ausdrückt. Daß die Religion eine weſentliche Folge der göttlichen Natur des Menſchen ſey, beweiſt Ficin noch insbeſondere gegen die Epikureer.

Noch waren fünf Puncte das Seelenweſen betreffend übrig, die vom Ficin in dem Bisherigen noch nicht erörtert waren, und denen er nunmehro auch eine beſondere Unterſuchung widmet. Erſtlich: ob der Verſtand aller Menſchen ein einziger ewiger Verſtand ſey, wie Averrhoes behauptete, oder nicht? ob, wenn auch der Verſtand ewig fortdauere, doch die individuelle Seele des Menſchen nach dem Tode des Körpers zu leben aufhöre, und alſo bey aller Ewigkeit des Verſtandes doch die Sterblichkeit der menſchlichen Seelen ſtatt fände? Zweytens: Warum die Seelen, wenn ſie göttlichen Urſprungs ſind, mit der niedrigſten Gattung der Dinge, den irdiſchen Körpern, verbunden wurden? Drittens: Warum die Seelen in dieſen Körpern ſo viel leiden und ſo beunruhigt werden? Viertens: Warum die Seelen doch ſo ungerne den Körper verlaſſen? Fünftens: Wie der Zuſtand der Seelen ſey, bevor ſie in den Körper eintreten, und wie er nach der Trennnng derſelben vom Körper ſeyn werde?

Ficin entwickelt zuerſt hiſtoriſch, wie Averrhoes, theils durch Misverſtand der Ariſtoteliſchen Lehre, die er in einer höchſt fehlerhaften und oft ſinnloſen

loſen arabiſchen Ueberſetzung las; theils aber auch durch die verſchiedenen Deutungen und Wendungen, welche die ältern griechiſchen Ausleger des Ariſtoteles, beſonders Alexander Aphrodiſiäus und Themiſtius, der Lehre desſelben von der Unſterblichkeit der Seele gegeben, zu ſeiner Hypotheſe von ei einem allgemeinen ewigen Verſtande, bey welcher jedoch die individuellen Seelen der Menſchen ſterblich wären, verführt worden ſey. Er ſetzt hernach die Vorſtellungsart des Averrhoes genauer aus einander, und da dieſe manches Dunkle hat, und in dem XV. und XVI. Jahrhunderte viel darüber geſtritten wurde, ſo bedarf ſie auch hier einer nähern Erörterung.

Averrhoes las beym Ariſtoteles, daß das Weſen des Verſtandes nicht körperlich und ſterblich ſey. Hieraus folgerte er: a) Der Verſtand kann nicht, wie die Körper, aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſeyn; b) er iſt keine Qualität, die mit dem Körper gleich theilbar iſt, oder auf irgend eine Weiſe vom Körper abhängt; c) er iſt nicht eine ſolche Form, daß ſie den Körper bilden, beleben, regieren und ihm ſo anhaften könte, daß aus der Materie und der Subſtanz des Verſtandes ein Compoſitum würde, welches als Ein Ding exiſtirte. Die beyden erſten Folgerungen gab Ficin dem Averrhoes zu; aber nicht die dritte, ungeachtet der Argumentationen, mit welchen Averrhoes ſie unterſtützt hatte, und die Ficin ebenfalls anführt.

Dieſe Argumentationen waren *): Erſtlich: Wäre der Verſtand ein ſolcher Actus des Körpers, daß er die bildende und belebende Form desſelben ausmachte; ſo würde aus ihm und dem Körper ein Zuſammen-

*) *Ibid.* lib. XV. cap. I. Opp. T. I. p. 320.

mengeſeßtes oder eine zuſammengeſeßte Einheit entſte- hen. Nun kann aber aus der Verbindung des Verſtandes und des Körpers nicht eine Einheit werden, ohne daß nicht jener an dem Körper Theil nähme, und dieſe Theilnahme läßt gleichwohl die geiſtige Natur nicht zu, die von den Körpern durchaus unabhängig und frey iſt. Zweytens: Wäre der Verſtand eine Form des Körpers, ſo würde er alle Gegenſtände auf eben die Weiſe aufnehmen, wie die körperliche Materie dieſelben aufnimt. Denn dasjenige, was Form des Körpers iſt, nimt nichts ohne die Materie desſelben auf. Die Materie aber nimt Alles als theilbar auf, und daher werden die in ſie vertheilten Formen ſowohl an die Zeit gebunden, als auch particular. So würde ſie folglich denn auch der Verſtand auffaſſen, und er würde niemals durch ſeine Formen irgend eine allgemeine Natur begreifen. Drittens: Die Materie erkent die Formen nicht, welche ſie beſißt. Wenn alſo der Verſtand wegen ſeiner Verbindung mit der Materie die Formen eben ſo aufnähme, wie dieſe, würde er gar nichts erkennen. Viertens: Es iſt unmöglich, daß in einem Körper auf irgend eine Art eine unendliche Kraft ſey. Die Kraft des Verſtandes aber iſt in gewiſſem Betrachte unendlich. Aus allen dieſen Gründen folgert Averrhoes, daß der Verſtand in gar keiner Verbindung mit der Materie ſeiner Natur nach ſtehe. Da es nun in der Natur viele Arten des Verſtandes giebt, ſo nimt er an, daß eine gewiſſe Art desſelben der menſchliche Verſtand ſey, nehmlich derjenige, der in uns die Ordnung der Dinge betrachtet; ſofern in allen Menſchen, in Anſehung der Art überhaupt genommen, dieſelbe Erkentnißweiſe ſtatt findet, dieſelbe Seele, dasſelbe Leben, dieſelbe Geſtalt. Wenn aber der Verſtand der Menſchheit von Einer Art iſt, ſo kann er

auch

auch nur der Zahl nach überhaupt ein einziger ſeyn, der aber nicht individuell getheilt iſt. Denn eine Form, welche an und für ſich der Art nach Eine iſt, kann nicht in mehrere getheilt werden, als nur durch Verbindung mit der Materie. Wie könte aber der Verſtand der Menſchheit, der an und für ſich lediglich als Einheit exiſtirt, in mehrere getheilt werden, da er an gar keiner Materie Theil nimt? Ferner: Wenn in mir ein anderer Verſtand wäre, und ein anderer in dir, ſo müßte auch die Art, welche die Gleichheit des zu erkennenden Gegenſtandes betrifft, der Zahl nach eine andere in mir, und eine andere in dir ſeyn, und der Art nach wäre ſie dennoch dieſelbe. Denn da die Arten der zu erkennenden Dinge gleichſam im Verſtande als dem Subjecte enthalten ſind; ſo müßten auch in dem Verſtande eines jeden Andern andere und verſchiedene Arten ſeyn; verſchieden nehmlich an der Zahl, ſo wie der Verſtand mehrer Individuen an Zahl verſchieden wäre. Arten aber oder Formen, die an Zahl verſchieden, und doch der Art nach Eine ſeyn ſollten, ſind particulare Formen, welche zur Erkentniß nichts beytragen können, weil es ein Allgemeines ſeyn muß, was wirklich zu erkennen iſt. Dazu komt, wenn Jemand einen Andern belehrt, ſo ſcheint der Lehrer ſeine Wiſſenſchaft auf den Schüler überzutragen. Entweder überträgt er alſo dieſelbe Wiſſenſchaft auf den Schüler, welche er ſelbſt hatte, oder eine andere der Zahl nach, die aber der Art nach dieſelbe iſt. Ueberträgt er die Wiſſenſchaft als dieſelbe der Art nach, aber als eine andere der Zahl nach, ſo wird er auf eben die Weiſe die Wiſſenſchaft erzeugen, wie die Natur ihr Werk zu erzeugen pflegt. Das thätige Princip der Natur erzeugt ſeine Form in einem andern, wie ſie am meiſten der Art nach mit dieſer übereinkomt,

obgleich

obgleich ſie der Zahl nach von ihr verſchieden iſt. Dies gehört aber zu den Dingen, die in der Materie mit einander zuſammenſtimmen. Hingegen der Verſtand ſowohl des Lehrers als des Lernenden iſt über die Materie erhaben, und die Wiſſenſchaft ſelbſt iſt keine wirkſame Qualität, wie Wärme u. dgl. Es bleibt alſo nichts übrig, als daß der Lehrer völlig eben die Wiſſenſchaft, welche er ſelbſt beſitzt, auch der Zahl nach durch ſeinen Unterricht dem Schüler mittheile; was durchaus nicht geſchehen kann, wenn nicht in Beyden ein einziger Verſtand iſt; damit nicht dieſelbe Qualität der Wiſſenſchaft aus einem Subjecte in das andere übergehe, und der Lehrer durch ſeinen Unterricht gezwungen werde, die Wiſſenſchaft zu verlieren. Wären auch die Verſtände der Menſchen an Zahl verſchieden, und in der Art einig, ſo würden die Begriffe der erkanten Gegenſtände in der Art übereinkommen, und an Zahl verſchieden ſeyn. Dinge, die auſſer ihrer Verſchiedenheit doch in irgend einer Art zuſammenſtimmen, die ſtimmen auch gewiß in irgend einem Gemeinbegriffe zuſammen. Einen Gemeinbegriff der Art, auf welchen die verſchiedenen Begriffe bezogen werden, wird ſowohl mein Verſtand als der deinige erkennen. Wenn wir nun beyde einen ſolchen Begriff auffaßten, ich den einen und du den andern, die auch der Zahl nach verſchieden, aber der Art nach einig wären; ſo würden wir abermals einen andern Gemeinbegriff vorausſetzen müſſen, und ſo in's Unendliche. Es iſt aber ungereimt, bey geordneten Dingen einen Progreſſus in's Unendliche annehmen zu wollen; und doch muß nothwendig in den Arten der Dinge eine Anordnung ſeyn. Das Reſultat des ganzen Averrhoiſchen Raiſonnements iſt denn, daß der menſchliche Verſtand, weil er ohne Materie iſt, ein einziger ſey,

und immer geweſen ſey, und ſeyn werde; dieſer menſchliche Verſtand ſey aber von allen Verſtänden der niedrigſte. Und ſo wie A. jeder höhern Sphäre einen beſondern Verſtand beylegt, ſo ſey auch der niedern Sphäre, in welcher die Menſchen leben, nur Ein Verſtand eigen, welcher nicht der Verſtand dieſes und jenes einzelnen Menſchen, auch nicht der Menſchengattung, als ob er bloß der einzige Verſtand dieſer einen Gattung in der niedern Sphäre ſey (wie Einige die Averrhoiſtiſche Meynung erklären); ſondern der in der ganzen niedern Sphäre überall derſelbe iſt. Der einzelne Menſch, welchen wir ſinnlich wahrnehmen, beſteht aus dem Körper und der empfindenden Seele, wie er ſie ſelbſt nent; im geringſten aber nicht aus der denkenden und erkennenden. Dieſe empfindende Seele ſey unter allen ſolchen Seelen die vollkommenſte, und von den Thieren der Gattung nach verſchieden. Es exiſtirten ſo viel Seelen der Gattung, als menſchliche Körper entſtänden, und eben ſo viel giengen mit den menſchlichen Körpern unter. Die höchſte Kraft dieſer Seele nent er hier die **Urtheilskraft** (virtus cogitatrix), welche die Griechen *φαντασιαν* nennen. Er fügt hinzu, daß die Seelen der Thiere eine gewiſſe Prüfungskraft hätten, vermöge deren ſie, als mittelſt eines natürlichen Inſtincts, ſchnell beurtheilten, was ihnen erträglich oder ſchädlich ſey, und es entweder begehrten oder flöhen. Die menſchliche Seele habe eben dieſe Urtheilskraft; doch nicht ſo, daß ſie von einem Zuge der Natur regiert würde, ſondern die Beſchaffenheit der Dinge erforſche, und nach Ueberlegung wähle, das Allgemeine aber doch nicht erkenne, ſondern nur die Einzelnheiten auffaſſe. Dieſe **Urtheilskraft** nent er daher das **Erkentnißvermögen des Particularen** (ratio particularis); hingegen den

eigent:

eigentlichen Verſtand das Erkentnißvermögen des Allgemeinen (ratio univerſalis). Jenes verſetzt er in den mittlern Theil des Gehirns zwiſchen dem Vorſtellungsvermögen (imaginatio) und dem Gedächtniſſe (memoria). Denn er glaubt, daß in den erſten Theilen des Gehirns der Gemeinſinn (ſenſus communis) liege, welcher die Thätigkeiten der fünf Sinne auf ſich beziehe und in ſich verſammle. Im zweyten Theile liege das Vorſtellungsvermögen (imaginatio), welches die Bilder darſtelle und erhalte, welche der Gemeinſinn geſammelt habe. Im dritten Theile liegt die Urtheilskraft oder das beurtheilende Vermögen der Bilder, welche die Imagination dargeſtellt hat, im Einzelnen. In der vierten liegt das Gedächtniß, der Bewahrer der Urtheile, welche durch die Urtheilskraft erzeugt ſind. Die Urtheilskraft iſt als Regentinn des mittlern Theils des Gehirns zugleich den untern Vermögen und dem Verſtande am nächſten; der Verſtand iſt ihr überall gegenwärtig und beyſtehend, und ergänzt ſeine Einſicht durch ihre Hülfe, indem die Bilder der Dinge, die ihm mittelſt der Urtheilskraft dargeboten werden, den Verſtand zur Erkentniß bewegen. Dies iſt die einzige Verbindung des Menſchen mit dem Verſtande; nicht ſo, daß der Verſtand ein Theil oder eine belebende Form des beſtimten individuellen Menſchen wäre, welcher aus dem Körper und einer urtheilenden Seele zuſammengeſetzt iſt. Denn der Verſtand iſt von dem individuellen Menſchen getrent, ſowohl dem Weſen, als der wirklichen Exiſtenz nach. Aber weil der Verſtand überall der Urtheilskraft der individuellen Menſchen gegenwärtig iſt, und aus den beſondern Begriffen und Urtheilen derſelben das Allgemeine ſchöpft; ſo giebt der Menſch dem Verſtande

zur Speculation Veranlaſſung, wie das gefärbte Licht dem Auge zum Sehen Veranlaſſung giebt. Demungeachtet entſteht nicht aus dem Verſtande in Verbindung mit dem individuellen Menſchen Ein Weſen, ſondern nur Eine Erkentniß (Einſicht, intellectio), die ſich aber doch auf keine Weiſe in dem Menſchen befindet, ſondern lediglich in dem Verſtande, der aber durch die Urtheilskraft des Menſchen gereizt iſt *). Von jener Thätigkeit des Verſtandes geht auch gar nichts in den Menſchen über; ſie wird durch den Verſtand ganz allein vollendet und begrenzt. Die Fertigkeit in den Künſten, die Einſicht in den Wiſſenſchaften, iſt in dem Verſtande ſelbſt enthalten. Die urtheilende Seele (cogitatrix anima) iſt mit dem Kinde verbunden vom erſten Daſeyn desſelben an; der Verſtand erſt lange hernach, wenn die Bilder mittelſt der Urtheilskraft ſo rein geworden ſind, daß ſie den Verſtand reizen mögen.

Die Averrhoiſten behaupteten, es gebe nicht nur zwey Kräfte, ſondern zwey Subſtanzen, aus denen der Verſtand zuſammengeſetzt werde. Die Kraft als thätig ſey die eine Subſtanz; die Kraft als empfangend ſey die andere Subſtanz. Jene ſey von Natur ein Lichtweſen und das bildende Princip; dieſe ſey durchaus dunkel und bildſam; durch ein ewiges Band, das beyde vereinige, beſtehe Eine Seele ihrer Exiſtenz nach; ſo wie in der Natur aus Ma-

*) Hierin liegt vorzüglich das Charakteriſtiſche der Meynung des Averrhoes. Ich will die Worte des Ficin ſelbſt herſetzen: Neque ex *homine hoc* et *mente* conficitur *Unum Eſſe*, ſed *operatio Una*; contingit *una* ſcilicet *intellectio*, quae tamen non in *homine* eſt ullo modo, ſed in *mente* ſola, in mente, inquam, ab *hominis cogitatione* pulſata. *Ibid.* Opp. T. I. p. 322.

Materie und Form Ein zuſammengeſetzter Körper der Exiſtenz nach werde. **Jene** nanten ſie den **thätigen Verſtand** (intellectum agentem); **dieſe** den **leidenden bildſamen und empfänglichen Verſtand** (intellectum patientem, formabilem et capacem). Sie glaubten, daß der thätige Verſtand als durch ſich ſelbſt exiſtirender Actus, auch durch ſich immer ſich ſelbſt verſtehe; ſo daß er durch einen Rückblick auf ſein Weſen ſich ſelbſt erkenne, und durch ſich auch die höhern verſtändigen Weſen. Eine ſolche Erkentniß aber ſey das Weſen des thätigen Verſtandes ſelbſt. Da aber dies ſein Weſen immer zugleich mit dem leidenden Verſtande verbunden iſt; ſo folgerten ſie, daß durch dieſes gleiche Intellectualweſen der leidende Verſtand immer den thätigen Verſtand erkenne, welche Erkentniß ſelbſt wiederum mit dem Weſen des leidenden Verſtandes identiſch ſey. Auf eben die Art erkenne auch der leidende Verſtand die höhern verſtändigen Weſen. Die Erkentniß der höhern Weſen iſt in dem allgemeinen Verſtande, oder in einer Seele, die einen beſtändigen ewigen Actus ausmacht. Die andere Erkentniß in dem leidenden Theile der Seele iſt zwar immerwährend, aber doch in der Zeit abwechſelnd und mannichfaltig, ſoferne ſie von dem **Menſchen** (im Averrhoiſtiſchen Sinne) entlehnt wird. Weil der leidende Verſtand mit dem thätigen Verſtande näher zuſammenhängt, als mit der Phantaſie, und wegen ſeiner Verbindung mit der an die Zeit gebundenen Phantaſie auch eine an die Zeit gebundene Erkentniß erlangt; ſo ſey hieraus, meynten die Averrhoiſten, begreiflich, daß er wegen der Verbindung mit dem ewigen (thätigen) Verſtande eine ewige Erkentniß habe, die um ſo deutlicher als die andere ſey, je näher der leidende Verſtand dem thätigen verwandt iſt, als wie der Phan-

taſie. In ſeiner Beziehung auf den Menſchen aber erhalte der leidende Verſtand nur eine zweifelhafte und veränderliche Wiſſenſchaft im Einzelnen; ſo daß er z. B. während des Lebens des Pythagoras durch die in der Urtheilskraft desſelben hervorleuchtenden Bilder der Gegenſtände eine Pythagoriſche Wiſſenſchaft derſelben empfangen; nach dem Tode des Pythagoras aber, und da jene Bilder aufhörten, die davon entlehnten Formen und wiſſenſchaftliche Erkentniß wieder verloren habe: denn jene Formen entſtänden nur durch die Bilder der Gegenſtände, und würden zugleich mit dieſen und bloß ſo lange wie dieſe erhalten. Ja ſelbſt während des Lebens des Pythagoras habe der leidende Verſtand ſo oft ſeinen Act in Beziehung auf jene verändert, als ſich die Urtheilskraft des Pythagoras verändert habe. Mit der Urtheilskraft des Menſchen alſo empfängt der leidende Verſtand zugleich; und mit dieſer vergißt er zugleich; ſeine Erkentniß des Einzelnen in der Zeit fängt mit ihr an, und hört mit ihr auf. Das Benſpiel vom Pythagoras und dem Verhältniſſe desſelben zum leidenden Verſtande läßt ſich eben ſo gut vom Plato und jedem andern menſchlichen Individuum entlehnen. So erhält der leidende Verſtand von den verſchiedenen menſchlichen Seelen auf verſchiedene Arten ſo viel Gattungsbegriffe, als in jenen Bilder von Gegenſtänden ſind; ſo viel verſchiedene Fertigkeiten und Einſichten in Künſten und Wiſſenſchaften, als es verſchiedene Studien unter den Menſchen giebt. Weil aber täglich eine unzählige Menge Menſchen ſich der Erkentniß aller Dinge widmet, ſo lernt auch der leidende Verſtand täglich davon Alles. Ferner durch die von den Bildern in der menſchlichen Urtheilskraft entlehnten Gattungsbegriffe lernt der leidende Verſtand nicht nur die niedern Objecte

jecte überhaupt, ſondern auch ſowohl in allen Menſchen, als beſonders in den weiſeſten, ſich ſelbſt kennen, und durch ſich ſelbſt wiederum den thätigen Verſtand, und durch dieſen die höhern Geiſter. Hierin beſteht die wunderbare Verknüpfung der Dinge nach der Averrhoiſtiſchen Vorſtellungsart. Die reinen Formen nehmlich ſind von der Materie ganz und gar abgeſondert; es giebt ſelbſt nicht mehrere Engel, die zu Einer Gattung von Engeln gehörten; (denn da würde der Gattungsbegriff des Engels theilbar werden, ein Merkmal, das nur von materiellen Dingen gelten kann); ſondern ſo viel Engel ſind, ſoviel Gattungen der Engel giebt es auch. Hingegen ganz körperliche Formen können in Einer Gattung ſehr viel ſeyn, z. B. Seelen der Thiere, und Formen, welche noch unter dieſen ſtehn. Zwiſchen beyden, den abſolut von der Materie freyen, und den körperlichen Formen, befindet ſich das Compoſitum, aus dem Menſchen und dem Verſtande zuſammengeſetzt, oder aus vielen Seelen von Menſchen und Einem Verſtande, gleichſam als ein unermeßliches Ungeheuer mit vielen Gliedern und Einem Kopfe, wo ſich die abſolute Form mit der körperlichen vereinigt, und dieſe wiederum mit jener. Das Abſolute, wie natürlich, bleibt einzig in ſich ſelbſt; was körperlich iſt, wird vielfach, indem der Eine Verſtand für unzählige Seelen zureicht. Dieſes Compoſitum nun aus einem Verſtande und einem der Menſchen, nanten die Averrhoiſten den intellectualen Menſchen (hominem intellectualem); hingegen jeden individuellen Menſchen abgeſondert vom Verſtande den ſinnlich urtheilenden Menſchen (hominem cogitativum). Jener erſte Menſch, behaupteten ſie, verſtehe etwas, ſofern ein Theil deſſelben, der Verſtand, etwas verſteht; der andere Menſch aber verſtehe ganz und gar nichts.

Nach dieſer Erörterung der Averrhoiſtiſchen Vorſtellungsart ſchreitet Ficin zur Beſtreitung derſelben fort. Er verwirft zuvörderſt die Meynung des Averrhoes, daß der Verſtand weder eine körperliche (materielle) Form, noch auch überhaupt eine (wiewohl an ſich immaterielle) Form des Körpers ſey; und erklärt ſich für die Meynung des Avicenna, daß der Verſtand allerdings eine unkörperliche Form des Körpers ſey, die zwiſchen den einem Körper anhaftenden körperlichen, und zwiſchen den unkörperlichen keinem Körper anhaftenden Formen gleichſam eine Mittelgattung ausmache, und ſo theils zu jenen, theils zu dieſen in Beziehung ſtehe. Die Gründe dafür hatte er ſchon in dem Vorhergehenden angeführt, und ſind auch oben angegeben worden. Wie aber ſteht der Verſtand mit dem Körper in Verbindung? Vermiſcht er ſich mit dem Körper? Keinesweges; denn was gemiſcht wird, geht unter. Berührt er den Körper? Auch nicht. Die Berührung kann nur den Körpern eigen ſeyn. Iſt er in dem Körper eingeſchloſſen? Ebenfalls nicht. Bloß der Körper iſt in einem Orte eingeſchloſſen. Wie wirken alſo eigentlich jene Formen auf den Körper, indem ſie demſelben ihre Exiſtenz mittheilen? Sie durchdringen ihn ganz mit ihrem Weſen; ſie übertragen die Kraft ihres Weſens auf ihn. Da aber aus dem Weſen die Exiſtenz und aus der Kraft die Thätigkeit hervorgehn; ſo geben ſie dem Körper durch die Vereinigung ihres Weſens mit ihm die Exiſtenz, und durch die Uebertragnng ihrer Kraft die Thätigkeit; ſo daß aus der Verbindung der Seele und des Körpers nunmehro Eine animaliſche Exiſtenz und Eine Thätigkeit wird. Die Exiſtenz gehört der Seele ſelbſt vermöge ihres Weſens; vermöge ſeiner Theilnahme an dem letztern gehört ſie dem Körper. Die Seele verliert

liert ſich mit ihrer Exiſtenz nicht in den Körper hinein, ſondern ſie hebt dieſen zu ſich empor. Daß aber eine unkörperliche Form den ausgedehnten Körper erfüllen könne, läßt ſich ſehr leicht begreifen. Formen iſt ganz etwas Anderes und Edleres, als Ausgedehnt ſeyn. Wenn alſo die Materie ausgedehnt iſt, aber nicht zu formen vermag; ſo kann auch irgend eine Form die Materie formen, ohne darum ausgedehnt zu werden, oder urſprünglich ſeyn zu müſſen. Wenn auch die Seele als ſelbſtſtändige Subſtanz der materiellen Maſſe gegenwärtig iſt; ſo beharrt ſie doch in ihrer Abſonderung von der Maſſe immer an ſich ſelbſt. Die Seele als ein von der Materie ſpecifiſch verſchiedenes und vortrefflicheres Weſen wird auch nicht mit der rohen Materie ohne Medium verbunden. Die vollkomnere Form hat immer die unvollkomnere in ſich, wie das Quadrat den Triangel begreift. Wenn alſo die Seele die Kraft zu denken als die vollkommenſte von allen beſitzt, ſo beſitzt ſie auch die Kraft zu empfinden, zu ernähren, und zu regieren; und ſo iſt in der Kraft der vernünftigen Seele die empfindende und ernährende Seele, und die Form der körperlichen lebloſen Dinge mit enthalten. Durch ihre unterſte Kraft iſt demnach die Seele die Form der rohen Materie; durch die zweyte die Form der Pflanzen; durch die dritte die Form der Thiere, und ſo überall die Form der Formen. Daher bildet die vernünftige Seele die Körper mehr, als alle übrigen Formen thun; weil ſie durch mehr Kräfte formt und reiner formt; weil ſie, wie ſich Ficin ausdrückt, die rohe Materie mit ihrem Fuße in der Nähe berührt, indem ihr Haupt aus der Ferne darauf hinblickt.

Die Vereinigung der vernünftigen Seele mit dem Körper iſt nicht eine ſolche, wie ſich ein Körper mit

dem andern vereinigt. Denn die Körper, welche bloß durch gegenſeitige Berührung vereinigt werden, ſind weder überhaupt ſo zugleich, noch wirken ſie ſo zugleich, wie Seele und Körper zugleich ſind und wirken. Es ſcheint deßwegen auch höchſt ungereimt zu ſeyn, die Seele, als das Princip der Thätigkeit, den Quell alles Lebens und aller Bewegung, mit den dichten und dicken Körpern nur zu vergleichen, die, je mehr man ihnen von körperlichen Eigenſchaften beylegt, deſto weniger natürliche Thätigkeit und Leben beſitzen. Werden die dickern Körper getrent, ſo bleiben ſie in ihren Theilen zerſtreut, und ſtreben nicht, wie die feinern zu thun pflegen, nach einer neuen Vereinigung. Die Vereinigung von Körper und Seele iſt auch nicht eine ſolche Miſchung, wie etwa von Wein und Waſſer. Denn dieſe Körper verlieren durch die Miſchung ihre vorherige Kraft, und hören auf zu ſeyn, was ſie waren. Die Seele als unkörperlich hat überhaupt mit der Materie gar nichts Gemeinſchaftliches, mittelſt deſſen eine Miſchung beyder möglich wäre. Eher könte man noch von der Vereinigung der Wärme des Feuers mit dem Waſſer eine Vergleichung hernehmen, ſofern die Wärme kein Körper und alſo der Seele ähnlicher wäre; aber ein Genüge würde die Vergleichung doch nicht thun, weil ein Theil der Wärme in einem Theile des Waſſers, aber nicht die ganze Wärme in dem ganzen Waſſer iſt. Ficin ſucht noch mehr Aehnlichkeiten auf, wie ſich die Vereinigung von Seele und Körper denken lieſſe, ohne doch einer ſeinen Beyfall zu geben. Der Körper iſt alſo gleichſam als etwas Beſchränktes und Wandelbares in der unbeſchränkten und unwandelbaren Seele enthalten. Die Seele iſt ganz dem Körper gegenwärtig; nicht umgekehrt der Körper der ganzen Seele; ſondern bloß dem unter:

unterſten Grade dieſer, dem Lebensprincipe. Denn da die Seele durch ihre Kraft weit über den Körper erhaben iſt, und von dieſer Kraft die Bewegung und das Wachsthum des Körpers abhängen; ſo muß die Seele nicht nur dem ganzen Körper gegenwärtig ſeyn, ſondern ihre Gegenwart muß ſich auch noch weiter erſtrecken, als die des Körpers. Weil ſie aber untheilbar iſt, ſo iſt ſie auch überall ganz, wo ſie iſt. Der Körper hingegen, der nicht der ganzen Kraft der Seele gleich iſt, iſt auch nicht ihrer ganzen Gegenwart gleich. Wenn inzwiſchen auch die Gegenwart der Seele ſich über den Körper hinaus erſtreckt; ſo darf es doch deßwegen nicht unmöglich ſcheinen, daß die Seele die Materie ſo anziehen könne, um mit ihr ein Compoſitum zu bilden. Es iſt den Formen eigenthümlich, die Materie an ſich zu feſſeln, zu bilden, und die Theile mit einander zu verbinden. Je vortrefflicher nun die Form iſt, und je mehr ſie die Materie beherſcht, deſto vollkomner kann ſie dies bewirken.

Nicht nur die natürliche Ordnung der Dinge beweiſt, daß es dieſelbe Seele ſey, welche im Menſchen denkt und empſindet; ſondern es erhellt dieſes auch aus den einſtimmigen Urtheilen der Weiſen, und aus den menſchlichen Thätigkeiten ſelbſt. Alle Philoſophen ſind darin einig: der Menſch ſey eine Gattung von Weſen, deren Unterſchied vor den Thieren eben darin beſtehe, daß ſie Vernunft haben. Seine eigenthümliche Differenz von andern kann aber ein Ding immer nur durch ſeine innere Form empfangen. Die Vernunft beruht nicht allein auf der urtheilenden Seele (anima cogitatrix) im Sinne der Averrhoiſten, ſondern auch auf Handlungen des Menſchen, die auf das allgemeine Gute gerichtet ſind. Demnach iſt der Verſtand oder die Vernunft diejenige Form, durch welche allein

jeder Menſch zur Menſchengattung gehört. Wäre der Verſtand der Exiſtenz nach von dem Menſchen abgeſondert, ſo würde aus ihm und dem Menſchen niemals Eine Gattung werden können; vielmehr würde der Menſch wegen ſeiner innern Form (des Fleiſches) eigentgentlich eine fleiſchichte Subſtanz genant werden müſſen, und wegen der äuſſern Vernunft eine vernünftige Subſtanz. Der Verſtand wäre alsdenn eine Gattung von Weſen abgeſondert von dem urtheilenden Thiere, und dieſes urtheilende Thier wäre wiederum eine Gattung für ſich abgeſondert vom Verſtande. Auch iſt dem Menſchen das Denken und die Erkentniß natürlich; er bewegt ſich ſelbſt; und ſeine Handlungen ſind von der Art, daß ſie die Herſchaft verrathen, welche er über dieſelben hat. Der Menſch kann ſeine Handlungen vernünftig überlegen, bevor er ſie ausführt. Er kann eine allgemeine Regel annehmen, darunter einen beſondern Fall ordnen, und über dieſen nach jener Regel entſcheiden. Der erſte Theil dieſer Argumentation, die Beſtimmung des Allgemeinen, würde den Verſtand vorausſetzen, wenn man auch die Unterordnung des Particularen der ſinnlichen Urtheilskraft beymeſſen wollte. So wie aber in dem Verſtande allein die allgemeine Regel zur Beurtheilung des Guten enthalten iſt, ſo liegt auch in ihm der allgemeine Wille zum Guten; in der ſinnlichen Urtheilskraft kann nichts weiter, als eine particulare Meynung und eine particulare Begierde ſeyn. Behauptet man demnach, der Menſch bewege ſich ſelbſt nach Freyheit, ſo legt man ihm nicht bloß den Verſtand bey, als welcher mehr das Princip des Bewegens enthält, als daß er ſelbſt bewegt würde; auch nicht bloß die thieriſche Natur, die mehr bewegt wird, als daß ſie nach Freyheit die Thätigkeit beſtimmen ſollte; ſondern man legt ihm

beyde

beyde zugleich bey. Wenn aber beyde zugleich die Gattung der Menſchheit oder Eine menſchliche Perſon ausmachen, ſo wird der Verſtand die belebende Form des Körpers ſeyn; wo nicht, ſo wird ſich nirgends Etwas finden laſſen, was ſich nach Freyheit ſelbſt bewege; ſondern ein gewiſſer Verſtand, der der thieriſchen Natur verwandt iſt, wird dieſelbe zur Thätigkeit beſtimmen, wie die Kraft, mit welcher Jemand einen Stein wirft, denſelben in die Höhe treibt. Dann wird entweder der Begriff der Freyheit, oder der Begriff der Perſönlichkeit des Menſchen, ganz chimäriſch ſeyn. Auf dieſe Argumentation können die Averrhoiſten, die einen von der Menſchheit abgeſonderten Verſtand annehmen, nur mit Ungereimtheiten antworten, oder ihre Antwort ſelbſt beſtätigt die Argumentation.

Ficin trägt noch einige andere Gründe gegen die Meynung des Averrhoes vor, welche ſtringenter ſind, als die obigen. Wenn Eine Natur zwey ververſchiedene Kräfte zur Thätigkeit hat, ſo wird die Wirkſamkeit der einen gehemt, wenn die Wirkſamkeit der andern vorzüglich lebhaft iſt. Gäſte können nicht mit eben der lebhaften Theilnahme eine Muſik hören, mit welcher ſie die Speiſen genieſſen. Wenn das Eine nicht das Andere hinderte, ſo würden wir hier nicht auf zwey Kräfte einer Subſtanz, ſondern auf zwey Kräfte verſchiedener Subſtanzen ſchlieſſen. So aber hindert die lebhafte Thätigkeit der Seele in Beziehung auf den Genuß der Speiſen und die Empfindung allemal die Thätigkeit des Verſtandes, und dieſe wiederum hindert jene; woraus ſich ergiebt, daß der Verſtand eben ſowohl eine Kraft unſerer Seele ſey, als es die Kraft der Ernährung und Empfindung iſt. Bey Träumenden, Betrunkenen, Zornigen, Liebenden, Wahnſinnigen, beſchäfftigt ſich die Seele mit der geſpan-

geſpannteſten Aufmerkſamkeit mit gewiſſen Bildern der Phantaſie; das ruhige beſonnene Urtheil des Verſtandes iſt hierbey ganz unterdrückt. Umgekehrt wenn der Verſtand ſich ganz in die Betrachtung göttlicher Dinge verliert, ſo ſchweigt die Phantaſie, und wenn ſie ja ſich regt, ſo weiſt der Verſtand ſie in ihre Schranken zurück Wer könte alſo leugnen, daß Verſtand und Phantaſie Kräfte derſelben Subſtanz ſeyen, da ſie durch ihre Thätigkeit ſich gegenſeitig ſchwächen?

Iſt, wie Averrhoes glaubt, der Verſtand ganz von dem Menſchen abgeſondert, theilt er ihm die Exiſtenz nicht mit, und macht er überhaupt nicht mit ihm Ein Weſen aus; ſo wird er auch in ſeiner Art der Erkentniß ganz von dem Körper abgeſondert ſeyn. Es iſt gar kein Grund da, der ihn nöthigen ſollte, die Gattungsbegriffe von den Bildern der Phantaſie zu entlehnen, und weswegen er des Zuſammenfaſſens des Zeitlichen und Wandelbaren, ſelbſt zur Wiſſenſchaft von den ewigen Dingen, bedürfte. Er wird im Gegentheile den höhern Geiſtern am ähnlichſten, und ihnen viel näher verwandt ſeyn, als den Qualitäten der Körper; und daher wird er auch mehr jene, und nach ihrer Art, erkennen, als dieſe. Gleichwohl widerſtreitet dieſes der Lehre des Ariſtoteles, des Führers des Averrhoes, nach welcher der Verſtand überall ohne Bilder der Phantaſie nichts urſprünglich zu erkennen vermag. Dieſe Bilder gehören aber allemal zu den Körpern, und nicht zur weſentlichen Natur des Verſtandes. Soll es demnach eine Erkentniß des Verſtandes auch in Beziehung auf die Körperwelt geben, ſo muß nothwendig der Verſtand mit der Phantaſie in dem Menſchen verbunden ſeyn. Die Averrhoiſten antworten hierauf, daß der Verſtand die höhern Geiſter ohne Bilder der Phantaſie erkenne; nur nicht die

Qualitäten der Körper. Allein dadurch wird dennoch der obige Einwurf nicht aus dem Wege geräumt. Denn es bleibt immer die Frage: wie denn der Verſtand möglicherweiſe zur Erkentniß der Bilder der Phantaſie gelange, wenn er nicht mit dieſer in unmittelbarer Verbindung ſteht?

Den Unterſchied zwiſchen dem thätigen und dem leidenden Verſtande, welchen die Averrhoiſten annehmen, ſo daß jener der intellectualen Seele beygelegt wird, erklärt Ficin für überflüſſig und ungereimt. Für überflüſſig erklärt er ihn, weil Ein Weſen mit zwey Kräften verſehen hinreichend ſey; indem es durch die eine Kraft Begriffe bilde, durch die andere ſie aufnehme; ſo wie auch die Phantaſie gewiſſe Eindrücke (intentiones) von den Bildern empfängt, und die empfangentn verarbeitet. Die Augen der Thiere, die bey Nacht ſehen, ſagt Ficin, beſitzen in demſelben Weſen eine doppelte Kraft; indem ſie durch die eine Bilder von Farben der Gegenſtände hervorlocken, und durch die andere dieſe Bilder aufnehmen. Für ungereimt erklärt er die Averrhoiſtiſche Behauptung, weil aus zwey Weſen, die wirklich (actu) als zwey exiſtiren, niemals Eine wirkliche Subſtanz werden kann; denn zwey Actus der Exiſtenz ſind nicht Eins. Daß aber der thätige Verſtand bey den Averrhoiſten eine wirkliche Subſtanz ſey, ſofern er thätig iſt, leidet keinen Zweifel, und dieſes wird auch vom Ficin nicht beſtritten; wohl aber leugnet er die wirkliche Exiſtenz des leidenden Verſtandes als einer ſolchen Subſtanz, die ein bloßes Vermögen ſey, wie die Urmaterie. Iſt der leidende Verſtand ein bloßes Vermögen, ſo kann er von der Urmaterie gar nicht unterſchieden werden; und wo alsdenn Materie ſeyn wird, da wird auch Verſtand ſeyn, ſo daß man

man ſogar den Steinen wird Verſtand beylegen müſſen. Dies wäre aber doch eine Ungereimtheit.

Aus Allem, was bisher gegen den Averrhoes vorgebracht iſt, folgert nun Ficin: erſtlich: daß es dieſelbe Seele in dem Menſchen ſey, welche die körperlichen Dinge formt, und ſelbſt von unkörperlichen geformt wird. Sie iſt das Mittel, wodurch die Strahlen der göttlichen Naturen ſich zu den niedrigſten Gattungen der Dinge fortpflanzen, und wodurch wiederum dieſe mit jenen in Verbindung geſezt werden. Zweytens daß die menſchlichen Verſtände nach der Zahl der Menſchen zu unterſcheiden ſind, und es nicht Einen allgemeinen Verſtand gebe, der zwar, ſofern er in allen Menſchen thätig iſt, Menſchenverſtand genant werden könte, dennoch aber abgeſondert von den Menſchen exiſtirte. Er fügt aber noch einige Gründe gegen die beſondern Argumente des Averrhoes hinzu. So behauptete dieſer: Die Zahl mehrer individueller Formen derſelben Gattung könne nur in der Materie ihren Grund haben; der Verſtand aber als ſolcher ſey von der Materie frey. Hierauf entgegnet Ficin: daß die Eine Natur der Gattung auf mehr Individuen ſich verbreite, habe nicht ſeinen Grund in der äuſſern Materie, ſondern in gewiſſen der Form ſelbſt möglichen Modis, wodurch, wenn ſie zur Wirklichkeit übergiengen, mehr einzelne Individuen derſelben Gattung gebildet würden (ſpeciei natura una in plura individua funditur non propter externam materiam, ſed propter inſitos quosdam ipſi formae modos, in quos actu perducta forma, individuum hoc aut illud evadet). So ſey in jeden individuellen Engel die Gattung der Engel ohne alle Miſchung der Materie übergegangen. Ficin blieb indeſſen bey dieſer Beantwortung, die auch in der That

für

für die Averrhoiſten ſehr unbefriedigend ſeyn mußte, zumal ſie die Exiſtenz mehr individueller Engel derſelben Gattung, worauf ſich jener als Beyſpiel berief, leugneten, noch nicht ſtehen. Er räumte ein, daß die Zahl mehr individueller Formen derſelben Gattung in der Materie ihren Grund haben könne; behauptete aber dennoch, daß ſich von der Mehrheit der vernünftigen Seelen auch noch ein anderer Grund denken laſſe; denn die vernünftige Seele, da ſie nicht aus der Materie ihren Urſprung hat, ſo kann auch die individuelle Mehrheit derſelben nicht in dieſer gegründet ſeyn. Ficin nahm vielmehr an, die vernünftigen Seelen ſeyen geſchaffen worden theils zur Erkentniß und Verherlichung der Gottheit, theils zu göttlichen Werkzeugen, um die Körper zu regieren. So wie die göttliche Vorſehung wollte, es ſollte eine gewiſſe Zahl mannichfaltiger menſchlicher Körper exiſtiren, um ihr Werk, die Natur, damit auszuſchmücken; ſo ordnete ſie auch eine gewiſſe Zahl von Seelen zur Regierung dieſer Körper an. Sie ſonderte demnach das Lebensprincip nach individuellen Theilen der Materie, um eine Mannichfaltigkeit individueller Körper zu bilden; und eben ſo hat ſie das intellectuale Seelenprincip geſondert, um den Körpern individuell verſchiedene Seelen zuzutheilen. Der Grund, welchen die Gottheit hierzu hatte, war, die möglich größte Mannichfaltigkeit von Anſichten der göttlichen Natur bey den vernünftigen Geſchöpfen zu bewirken. Die Menſchen können nehmlich nach mannichfaltigen Ideen den göttlichen Verſtand anſchauen, durch mannichfaltige Spuren ihm nachſpähen, und auf verſchiedenen Wegen ſich zu ihm erheben. Die unendliche Güte hat ſich nicht bloß den körperlichen, ſondern auch den geiſtigen Augen, ſo zu reden, auf unendlich verſchiedene Arten mittheilen, und zahlloſe

loſen Augen zahlloſe Antlitze ihrer ſelbſt zeigen wollen. Daher hat ſie auch die intellectualen Augen und Neigungen verſchiedener Seelen verſchieden eingerichtet, damit ſie auf verſchiedenen Wegen zu verſchiedenen Erkentniſſen der göttlichen Vollkommenheiten gelangen könten. Ferner die Mehrheit individueller Verſtandeswesen derſelben Gattung trägt auch zur größern Glückſeligkeit derſelben bey. Sie betrachten ſich gewiſſermaßen unter einander ſelbſt, und finden Vergnügen an dieſer ihrer gegenſeitigen Erkentniß, Vertraulichkeit und Verwandtſchaft. Das Univerſum iſt endlich viel ſchöner, wenn überall, ſo wie unter jeder Gattung, ſo auch über derſelben eine Mannichfaltigkeit von Individuen exiſtirt. Dieſe Mannichfaltigkeit der Individuen iſt nicht bloß dazu nothwendig, daß die Gattung immer erhalten werde, weil auch bey den Körpern immer viel mehr Individuen ſind, als hierzu nöthig ſeyn würden. Vielmehr bemerken wir, daß die Natur in den einzelnen Gattungen der Dinge viele auch bloß zur Zierde hervorbringe, und damit ſie ihr eigenes Daſeyn und die damit verbundene mögliche Glückſeligkeit genieſſen ſollten.

Averrhoes hatte behauptet: Wenn der Verſtand des Einen und des Andern an Zahl verſchieden ſind, ſo werden auch die Gattungsbegriffe der zu erkennenden Dinge, die jeder hat, auf gleiche Weiſe verſchieden ſeyn; dann ſind aber (eben wegen ihrer Verſchiedenheit) dieſe Begriffe nicht mehr Gattungsbegriffe, ſondern particulare; und gleichwohl muß Alles, was der Verſtand erkennen ſoll, ein Allgemeines ſeyn. Ficin erwiedert: Es ſey nicht ſowohl die Individualität (ſingularitas), welche dem Verſtande widerſtreite, als vielmehr die Congregation körperlicher Accidenzen. Denn einzelne Verſtandes-

weſen

weſen und einzelne Begriffe derſelben können ja auf's füglichſte erkant werden. Auch iſt der individuelle Begriff im Verſtande gar nicht von der Art, daß er die Erkentniß des Allgemeinen hinderte. Wenn eine Statue, die individuell und körperlich iſt, uns ſchon im Allgemeinen die menſchliche Figur darſtellt; wie viel mehr muß die bloße Vorſtellung des individuellen Menſchen im Verſtande, der von allen körperlichen Afficirungen und Bedingungen frey iſt, dieſen Begriff des Allgemeinen zugleich darſtellen, oder wenigſtens erleichtern?

Was die Argumentation betrifft, welche Averrhoes von der Wiſſenſchaft entlehnt, die ein Lehrer auf ſeinen Schüler überträgt, ſo läßt ſich dieſe vielmehr gegen ihn brauchen, als daß für ſeine Behauptung etwas daraus fließen ſollte. Wenn die Wiſſenſchaft des Lehrers nicht auf den Lernenden übergeht, und nicht eine andere Wiſſenſchaft in ihm erzeugt, ſo folgt eines von dieſen beyden: entweder daß derſelbe Verſtand, in dem Lehrer und in dem Lernenden, einerley Beſchaffenheit (habitum) beſitze; oder daß aus der Beſchaffenheit, welche er in jenem beſitzt, eine andere Beſchaffenheit bey dieſem in ihm (dem Verſtande) ſelbſt erzeugt werde. Beydes kann aber nach der Averrhoiſtiſchen Meynung nicht ſeyn. Das Erſte nicht, weil, da der vom A. angenommene allgemeine Verſtand täglich in allen Menſchen alle Künſte und Kentniſſe verſteht, und die Menſchen durch eine beſtändige Succeſſion von Lehrern und Lernenden dieſe alle einander mittheilen, wieder folgt, daß die Beſchaffenheiten aller Wiſſenſchaften immer im Verſtande dieſelben ſind; was gleichwohl Averrhoes offenbar verwirft. Das Andere nicht, weil die Wiſſenſchaft alsdenn eine thätige Qualität ſeyn wird; was A. leugnet; und unzählige einander ähn-

liche Qualitäten der Gattung in demſelben Subjecte zugleich ſeyn werden; was doch A. ebenfalls durchaus nicht zugeben würde. Denn jeder muß einſehen, wie unzweckmäßig eine ſolche zufällige Samlung überflüſſiger Qualitäten ſeyn würde in einer ewigen und göttlichen Subſtanz.

Die letzte Argumentation des Averrhoes war: Wenn in zwey individuellen Verſtandesweſen zwey beſondere Gattungsbegriffe ſeyn ſollten; ſo könte man dieſe beyden wieder auf einen allgemeinen Begriff zurückführen; jedes beyder Verſtandesweſen wird ſie auf ſeinen allgemeinen Begriff reduciren; dadurch werden in beyden Verſtandesweſen beyde Gattungsbegriffe wieder beſondere ſeyn, die ſich abermals auf einen allgemeinen Begriff werden beziehen laſſen, und ſo in's Unendliche. Ficin antwortet: Die Erkentniß des Verſtandes wird veranlaßt durch den particularen Begriff; iſt aber nicht auf ihn nothwendig beſchränkt, ſo daß er denſelben nothwendig als Object erkennen müßte; ſondern der Verſtand erkent durch ihn den allgemeinen Begriff des Gegenſtandes, und zwar dieſen als Einen und denſelben. Zwey Verſtandesweſen aber erkennen ihn nicht minder als Einen und denſelben durch zwey beſondere Begriffe; ſo wie die Augen zweyer Menſchen dieſelbe Sache, obwohl durch zwey Bilder derſelben, ſehen. Die Verſtandesweſen ſind alſo nicht darauf gerichtet, daß ſie ihre Begriffe auf andere Begriffe zurückführen, ſondern daß ſie die Gründe der Dinge dadurch erkennen. Wenn ſie auch auf jenes gerichtet ſind, werden ſie doch nicht in's Unendliche fortſchreiten; denn die beſondern Begriffe laſſen ſich nicht immer auf wirkliche allgemeine zurückführen. Es möchte dies auch geſchehen; der menſch-

liche

liche Verſtand hat ja eine unendliche Kraft, und kann ſich folglich in's Unendliche verlieren.

Nach der Beſtreitung der Averrhoiſtiſchen Argumentationen ſetzt Ficin noch einige beſondere Gründe hinzu, um zu beweiſen, daß es nicht Einen allgemeinen Verſtand geben könne. Exiſtirte dieſer wirklich ſo, daß er mit der Materie gar keine Verbindung hätte; ſo iſt doch nicht wahrſcheinlich, daß er ſich ſelbſt in dem Grade verkennen ſollte, daß er ſich faſt in allen Menſchen, den einzigen Averrhoes ausgenommen, ſtets an Zahl vielfach gedacht hat und noch denkt. Ich fühle, daß es dasſelbe Ich iſt, was in mir empfindet und denkt. Wie könte das ewige, abgeſonderte, göttliche, denkende Princip in Anſehung ſeiner ſelbſt ſo unwiſſend ſeyn, daß es ſich immer nicht nur als denkend, ſondern auch als empfindend, ernährend und bewegend vorſtellt, wiewohl es an den letztern Thätigkeiten gar keinen Antheil hat? Selbſt Averrhoes war von ſeiner Meynung gar nicht völlig überzeugt; er verfiel darauf, weil er die Ariſtoteliſche Lehre in der arabiſchen Ueberſetzung nicht anders zu erklären wußte, und warf ſie bloß als Stoff des Zweifels und Disputs ſeiner philoſophiſchen Zeitgenoſſen und Nachkommen hin; und auch Scotus urtheilte mit Recht, die Averrhoiſtiſche Meynung ſey ſo paradox, daß ſie im Urtheile eines Jeden ein Paradoxon bleiben müſſe. So oft wir die Einigkeit des Verſtandes denken, ſo fühlen wir in uns dagegen ein gewiſſes Widerſtreben, ſo wahr wir nach dem Tode fortzuleben wünſchen, weil eben dieſe Fortdauer des perſönlichen Individuum's nach dem Tode damit aufgehoben wird. Es iſt aber doch gar nicht wahrſcheinlich, daß die göttliche und an ſich ſelbſt immer glückſelige Verſtandesſubſtanz gegen ihre eigene Natur denken ſollte. Die Averrhoiſti-

ſche Meynung widerſpricht ferner der Natur unſerer Verſtandeserkentniß durchaus. Der Eine hat einen particularen Begriff vom Golde, der andere ebenfalls; aus beyden bildet der Averrhoiſtiſche Verſtand den allgemeinen Begriff des Goldes, und erkent dieſes dadurch als einen Gegenſtand. Aber es iſt die Frage: Ob er nicht in jedem von beyden Individuen denſelben allgemeinen Begriff des Goldes denke, oder in jedem einen verſchiedenen? Die Erfahrung wird zuverläſſig für das leztere entſcheiden, und damit iſt die Averrhoiſtiſche Theorie ſofort umgeſtoßen: denn in dieſem Falle erkent der allgemeine Verſtand in beyden Individuen gar nicht daſſelbe Object. Es würde ferner aus der Averrhoiſtiſchen Meynung fließen, daß immer dieſelbe Erkentniß in mehrern Menſchen bleiben würde; was doch der Erfahrung gemäß keinesweges der Fall iſt. Wenn hundert Menſchen ein Pferd ſehen, ſo entſtehn in ihnen hundert Phantaſiebilder von dem Pferde; der Verſtand abſtrahirt davon einen allgemeinen Begriff des Pferdes, auf welchen die Erkentniß des Gegenſtandes folgt. Bey den hundert Menſchen findet folglich nur Ein Act der Erkentniß in Beziehung auf das Pferd ſtatt. Dies einmal zugegeben; wie geſchieht es denn, daß wenn der Eine von den hundert Menſchen aufhört, das Pferd zu erkennen, die andern nicht aufhören? Daß aber die Erkentniß der in der Zeit erſcheinenden Gegenſtände ewig dauernd ſey, wird Averrhoes ſelbſt nicht zugeben. Die Averrhoiſten können freylich hierauf antworten, daß wir nur inſofern durch den Verſtand erkennen, als er durch die Bilder der Phantaſie mit uns verbunden wird. Weil aber nicht bey Allen dieſelben Phantaſiebilder ſind, oder auf gleiche Weiſe fortdauern; ſo erkent deßwegen auch nicht Jeder daſſelbe und eben ſo lange, was und wie

es

es der Andere erkent. Dieſe Antwort erklärt Ficin für nicht genugthuend. Denn wenn der Verſtand ſchon mit allgemeinen Begriffen verſehen iſt, ſo kann er durch ſich ſelbſt (ohne alle Hülfe der Phantaſiebilder) denken, wie auch Ariſtoteles einräumt. Daher können wir auch über dasjenige, wovon wir bereits eine Erkentniß erlangt haben, denken, ſo oft wir wollen, und werden durch die Abweſenheit der Phantaſiebilder gar nicht daran verhindert. Wenn dieſe Bilder gleichſam die Wege ſind, um zu Gattungsbegriffen zu gelangen; was bedarf es der Wege, nachdem wir bereits zum Ziele gekommen ſind? Was der Vorbereitung, wenn wir ſchon die Fertigkeit erlangt haben? Wenn dem nun ſo iſt, ſo ſind auch die Fertigkeiten, die im Verſtande des Averrhoes ſind, eben ſo vollendet ſchon in allen übrigen, weil ſie ſich auf äuſſere Phantaſiebilder nicht mehr beziehen und deren nicht mehr bedürfen. Ariſtippus und Sokrates waren alsdenn gleich gelehrt und gut; und wenn Plato und Xenophon zugleich die Grammatik lernten, ſo erwarben ſich beyde zugleich dieſelbe Fertigkeit. Giebt es demnach nur Einen Verſtand, ſo wird entweder die Wiſſenſchaft zweyer Menſchen ganz dieſelbe ſeyn; zwey werden immer zugleich denken und aufhören zu denken; oder es werden unzählige Qualitäten derſelben Art in demſelben Subjecte ſeyn, und der Verſtand wird täglich ſehr viele Qualitäten annehmen, die an Gattung dieſelben ſind mit denen, welche er ſchon hat, und alſo überflüſſig ſind; wie wenn das Honig in jedem Momente eine andere Süßigkeit annähme, die ſeiner eigentlichen höchſt ähnlich wäre. — Endlich wäre die Averrhoiſtiſche Theorie von dem allgemeinen Verſtande richtig, ſo müßte ein contradictoriſcher Widerſpruch in demſelben Subjecte ſeyn können. Es iſt nicht möglich, daß Jemand

Etwas zugleich bejahen und verneinen, wollen und nicht wollen könne, wenn auch mehr Bilder des Gegenſtandes ſelbſt in der Phantaſie ſeyn ſollten. Das Auge kann wohl die Weiſſe und hernach die Schwärze eines Gegenſtandes wahrnehmen; aber daß es denſelben Gegenſtand zugleich als weiß und als ſchwarz wahrnehmen ſollte, iſt unmöglich. Wie geht es nun zu, daß eben der Averrhoiſtiſche Verſtand, welcher im Plato behauptet, es gebe ein abſolutes Seyn über dem Weſen, und ein abſolutes Gut über dem Verſtande, dieſe Meynung im Ariſtoteles verwirft? Die Verſchiedenheit der Phantaſiebilder in beyden Philoſophen bewirkt gewiß dieſen Widerſtreit ihrer Meynungen nicht; denn Speculationen der Art können nicht eher ſtatt finden, als bis von allen Phantaſiebildern abſtrahirt iſt. Oder wie komt es, daß eben der Verſtand im Plato behauptet, der Himmel ſey feuriger Natur, und im Ariſtoteles es leugnet? Die Verſchiedenheit der Phantaſiebilder in beyden könte freylich dieſen Widerſtreit hervorbringen, wenn der Verſtand nur durch und über dieſelben urtheilte. Allein er nimt ja nur von den Bildern Veranlaſſung zur Erkentniß, zieht ſich dann auf ſich ſelbſt zurück, und urtheilt nach einem gemeinſamen Gattungsbegriffe über die gemeinſame Natur des Himmels und des Feuers.

Zum Schluſſe ſeines Raiſonnements gegen die Averrhoiſten bemerkt Ficin noch, daß er nicht nur die Vorſtellungsart dieſer, ſondern auch die Meynung der Mauriſchen Philoſophen widerlegt zu haben glaube, welche nur Eine Seele überhaupt in allen Dingen (Weltſeele) annehmen. Giebt es in den Verſtandesweſen einen numeriſchen Unterſchied, ſo muß dieſer noch viel größer bey den Thieren ſeyn; theils weil die menſchlichen Verſtandesweſen als vortrefflicher noch

viel mehr mit einander vereinigt ſind, als die Seelen der Thiere; theils weil, wenn Eine Seele zur Regierung der Körper hinreichend wäre, noch vielmehr Ein Verſtand zur Erkentniß der Wahrheit zulänglich ſeyn müßte. Gäbe es eine Weltſeele, ſo würden wir Menſchen auch nicht durch freye Bewegung und nach unendlich mannichfaltigen Maximen handeln; ſondern durch eine äuſſere Kraft, wie der Pfeil von einem Bogen, beſtimt werden. Die Mannichfaltigkeit der Körper in der Welt drückt eine Mannigfaltigkeit der Naturen aus; dieſer entſpricht eine Mannichfaltigkeit der Seelen; und in dieſen iſt wiederum eine Mannichfaltigkeit der Verſtände enthalten. Vollends die Meynung findet Ficin lächerlich, daß die menſchlichen Seelen Theile der Gottheit, und ihr Inbegriff die Gottheit ſelbſt ſey. Die Unmöglichkeit hiervon erhelle aus den vom Ficin erwieſenen fünf Stufengraden der Dinge überhaupt. Gott kann nicht in viele Seelen zertheilt werden, da Er die höchſte und abſoluteſte Einheit iſt, die gar keine Theilung zuläßt, und der höchſte allgemeinſte Actus kein beſonderer ſeyn kann. Gott iſt der beſtändige ſich ewig gleichbleibende Mittelpunct aller Bewegung und Veränderung. Wäre unſere Seele die Gottheit, ſo müßte ſich dieſe gleich jener oft verändern, vom Wahren zum Falſchen, vom Guten zum Böſen, von der Freude zum Schmerze, und umgekehrt, übergehn. Uebrigens, wenn die obige Meynung des Averrhoes als ungültig vorausgeſetzt wird, ſo fällt auch damit das Argument weg, was gegen die Unſterblichkeit der individuellen menſchlichen Seelen darin liegt.

Ficin wendet ſich nun zu einem andern Hauptpuncte, der einer beſondern Erörterung bedurfte, nehmlich zu der Frage: Warum die Seelen in den ir-

diſchen Körper eingeſchloſſen ſeyen? Er giebt davon mehrere Gründe an. Die Vollkommenheit der Erkentniß richtet ſich nach der Vollkommenheit der Weſen, wie ſie in verſchiedenen Stufengraden hinaufwärts bis zur Gottheit einander folgen. Die Gottheit hat die vollkommenſte Erkentniß, welche in einem und demſelben Acte nicht bloß das Allgemeine, ſondern auch jede Individualität umfaßt. Alles Wahrnehmen oder Leiden von den Gegenſtänden, ſofern dieſes zur Erkentniß nothwendig ſeyn kann, iſt von ihr ausgeſchloſſen. Ihre Erkentniß iſt bloße Thätigkeit. Die erſte Claſſe geiſtiger Weſen nächſt der Gottheit beſteht aus den Engeln. Dieſe bewirken ihre Erkentniß nicht durch bloße Thätigkeit, ſondern auch durch eine Empfänglichkeit oder Leiden von den Dingen, und dadurch unterſcheiden ſie ſich von der Gottheit; wiewohl ſie von aller Verbindung mit der Materie frey ſind, und dennoch mittelſt der allgemeinen Begriffe (der Ideen) das Individuelle durchſchauen *).

Die

*) Das Raiſonnement des Ficin iſt hier in einem hohen Grade myſtiſch. Um es deutlicher zu machen, will ich folgende Stelle mit ſeinen eigenen Worten hinzufügen (Theolog. Plat. ſ. de immort. anim. lib. XVI. cap. I. Opp. T. I. p. 362): Quapropter quantum ad intelligentiam ſpectat, *Deus aget* ſolum; *Angelus aget* et *capiet; anima capiet* per naturam ſuae mentis ſolum, non *aget*. *Deus* ſi quidem ideas effundit alio; non haurit aliunde. *Primus angelus* duas (ut ita dixerim) *capit* ideas, i. e. duo illa rerum latiſſima genera, *quibus ſuſcipiendis* quodammodo *patitur*. His ſuſceptis ob *efficaciam propriam* illorum generum viſcera penetrat, ſpeciesque omnes ſequentes in eis perſpicue inſpicit, fabricatque ſibi ipſi conceptus proprios quarumlibet ſpecierum, quos etiam derivat in ſingula. Atque haec non *paſſio* iam ſed *actio*. Idem *angelus ſecundus* agit,

Die zweyte Claſſe enthält die **vernünftigen Seelen**. Dieſe erhalten ihre Erkentniß nicht durch Thätigkeit, ſondern lediglich durch ein Aufnehmen oder Empfangen derſelben. Nun denke man die vernünftige Seele bey ihrer erſten Emanation aus der Gottheit, da ſie noch nicht mit einem Körper verbunden war. Hier würde ſie ihrer Natur gemäß nur die allgemeinſten Formen der erſchaffenen Dinge erkant haben, als welche ſich ihr in der reinen Verſtandeswelt allein darbieten konten; hingegen eine Erkentniß der minder allgemeinen Formen und der Individualitäten der Dinge wäre ihr nicht möglich geweſen, weil dieſe ſich ihr nicht zur Aufnahme dargeboten haben würden, und ſie durch eigene Thätigkeit, gleich den Engeln, dieſelbe mittelſt der allgemeinen Ideen nicht bewirken konte. Gleichwohl würde die Seele, indem ſie nach vollſtändiger Wahrheit ſtrebt, die Erkentniß des Einzelnen, des Fortganges der niedern Arten zur höhern Gattung, immer vermißt haben. Um ihren Durſt nach vollſtändiger Wiſſenſchaft zu befriedigen, wurde ſie mit einem irdiſchen Körper verbunden, in welchem ſie nun fähig iſt, auch das Einzelne und die Stufenfolge der Arten zur höhern Gattung wahrzunehmen, und dieſes mit ihrer Wiſſenſchaft des Allgemeinen zu verbinden. Wie der Körper hierzu beytrage, die allgemeinen Begriffe der

agit, et alii, ac ſemper *poſterior angelus* plures ideas *ſuperne accipit patiendo*, paucioresque conceptus ſpecierum *ſibi eſt fabricaturus agendo.* Propterea *creſcit paſſio* ſenſim, *actio* vero *decreſcit*, quousque ad *mentem infimam* veniatur, quae *nihil agat*, ſed *acceptis ideis* alatur, nihil moliatur novi. Cuius intelligentia nihil eſt aliud, quam *ſuſceptio idearum ſe ipſam minime latens.*

der Seele mit den individuellen Vorſtellungen derſelben in Verbindung zu ſetzen, dieſe auf jene zu beziehen, wird vom Ficin noch weitläuftiger aus einander geſetzt. Durch die Vereinigung der Phantaſie mit der Vernunft, und die Verbindung des Individuellen mit dem Allgemeinen, welche ein Reſultat jener Vereinigung iſt, werden denn auch die beſondern Formen mit den allgemeinen, das Vergängliche mit dem Unvergänglichen, in einem beſtimten Subjecte verknüpft, und dadurch der Zuſammenhang der Reihe der Dinge im Univerſum bewirkt, der ohne die Vereinigung der Seele mit dem Körper unterbrochen ſeyn würde; ſo daß hierin ein zweyter Grund zu eben dieſer Vereinigung zu ſuchen iſt. Ein dritter Grund iſt, daß mittelſt eben der Vereinigung die Glückſeligkeit der vernünftigen Seelen erhöht werden ſollte. Höchſt ſeltſam iſt hier die Art, wie Ficin in der Ausführung dieſes Arguments raiſonnirt. Iſt Jemand ein ſtumpfer Kopf, aber immer körperlich geſund, ſo wird er die Geſundheit des Körpers nicht zu ſchätzen wiſſen. Er muß alſo zuweilen krank werden, damit er den Werth der Geſundheit einſehen lerne, und nach Wiedererlangung derſelben ihrer deſto inniger genieſſe. Die menſchliche Seele ſtumpfer als alle höhern Geiſter, bedarf einer ähnlichen Vergleichung, um zur Richtigkeit des Urtheils über die wichtigſten Dinge zu gelangen. Wenn ſie alſo von den Unruhen und Stürmen in der körperlichen Natur eine Zeitlang umher getrieben iſt; ſo wird ſie richtiger einſehen, wie ruhig und ſüß der Hafen in Gott ſey; ſie wird den Werth dieſes Zuſtandes beſſer ſchätzen, ſehnlicher danach ringen, und ihn inniger genieſſen. Schon Plato und Porphyr behaupteten, daß die Seele erſt die körperlichen Uebel erfahren mußte, um ihrer Neigung zu den Körpern für alle Ewigkeit zu entſagen.

ſagen. Vielleicht hat auch Gott nach ſeiner Weisheit bey ſeiner Schöpfung einen ſolchen Unterſchied gemacht, daß er eine Ordnung geiſtiger Weſen gleich mit ihrem Daſeyn glückſelig werden ließ; andere hingegen ſo ſchuf, daß ſie ſich erſt die Glückſeligkeit erwerben ſollten; damit jene nicht höher geachtet würden, als ſie verdienen, da ſie ihre Glückſeligkeit von einem Andern empfangen haben; dieſe nicht geringer gehalten würden, als ſie werth ſind, da ſie ſelbſtſtändige Urheber ihrer Glückſeligkeit geworden ſind. Die menſchliche Seele alſo als freyes Princip kann freylich auf der einen Seite zum höchſten Elende herabſinken; aber auf der andern Seite auch zur höchſten Glückſeligkeit fortſchreiten, und den Engeln gleich werden. Ein vierter Grund der Verbindung der Seele mit dem Körper iſt, daß jene Veranlaſſung habe, nicht bloß ihre höhern Kräfte der Vernunft zu äuſſern, ſondern auch die niedern, die Phantaſie, das Gefühl und das Vermögen der Ernährung. Eine Kraft, die nie zur Thätigkeit komt, iſt leer und unruhig; ohne den Körper können ſich aber Phantaſie, Empfindungsvermögen und Ernährungsvermögen der Seele nicht äuſſern; und die Seele würde alſo ihre eigene Natur ohne den Körper nie vollſtändig erkennen. Da ferner die Thätigkeiten ſowohl als die Wirkungen dieſer niedern Kräfte der Seele an die Zeit gebunden ſind; ſo hat die Seele zur Aeuſſerung derſelben auch nur den Körper auf eine gewiſſe Zeit. Gleichwohl iſt es nicht nöthig, daß jene Kräfte ſich immer äuſſern; ſie können hernach ruhen; und die Vernunft, welche auf ewig dauernde Objecte gerichtet iſt, mag alsdenn allein ihre Wirkſamkeit beweiſen. Der Aufenthalt der Seele im Körper iſt deßwegen ſo kurz, daß ſie um deſto eher ihre Bürde ablegen und ſich zu einem vollkomneren Daſeyn erheben könne.

könne. Das kurze Erdenleben iſt hinreichend, damit die Seele der Beſtimmung entſpreche, zu welcher es ihr ertheilt wurde. Der letzte Grund der Vereinigung der Seele mit einem Körper iſt, daß dadurch die Welt verſchönert, und die Gottheit verherlicht werde. Der göttliche Künſtler wollte ſein Werk, die Welt, ſich ſo ähnlich machen, wie möglich, und dieſes konte nur geſchehen, je mehr die Vernunft ſie gleichſam erfüllte. Er gab alſo der Welt eine einzige vernünftige Seele, die über die Anordnung, Erhaltung und Vervollkomnung des Ganzen waltete; jeder Sphäre gab er wieder eine beſondere Seele zu eben dem Zwecke; und auf gleiche Weiſe den beſondern einzelnen Weltweſen der edlern Art. Die allgemeine Weltſeele enthält die übrigen unter ſich, und ſo immer die höhere Seele die niedern. Die letztern ahmen den höhern nach; die Seelen der Sphären der allgemeinen Weltſeele; die Seelen der Geſtirne den Seelen der Sphäre; und die Seelen der Einwohner der Geſtirne — denn Ficin läßt alle Geſtirne von vernünftigen Weſen höherer und geringerer Art bewohnt ſeyn — den Seelen der Geſtirne ſelbſt. So iſt das Univerſum ein Tempel Gottes, wo alles den Urheber desſelben verherlicht.

Eine andere oben vom Ficin aufgeworfene Hauptfrage war: Warum die Seelen ungeachtet der Göttlichkeit ihres Urſprungs ſo vielen Unruhen und Leiden in dem irdiſchen Körper unterworfen ſind? Niemand, ſagt er, würde dieſe Frage aufwerfen, wenn er bedächte, daß keinem Vernunftweſen ein ſo beſchwerlicher Körper beygeſellt iſt, als dem menſchlichen. Die Seelen der Sphären, der Geſtirne, und der höhern Dämonen, regieren einfachere Körper, die durch eine gewiſſe Einheit gleichartiger Theile ſo beſtehen, daß ſich nichts von ihnen abtrent,

und

und auch nichts Neues zu ihnen hinzukomt. Dieſe Körper ſind auch vermöge ihrer Natur ſo zur Bewegung geſtimt, daß es nur des leichteſten Winkes jener Seelen bedarf, um ſie zu beleben und in Thätigkeit zu ſetzen. Dagegen iſt der menſchliche Körper aus vier widerſtreitenden Elementen zuſammengeſetzt, und ſeine Bewegung wird durch die Schwere des Waſſers und der Erde gehindert. Wegen des Widerſtreites ſeiner Theile wird der menſchliche Körper faſt jeden Augenblick aufgelöſt; er ſinkt unaufhörlich nieder durch ſeine Schwere, wenn ihn auch die Seele mit ſich emporheben will; er wird überhaupt zum Leben unfähiger und zur Bewegung träger. Von ſeinen Säften ſtrömt immer etwas von ihm aus, und es müſſen immer neue in ihn aufgenommen werden. Um alſo einen ſolchen Körper mit ſich zu verbinden, zu bewegen, zu erneuern, muß die menſchliche Seele die angeſtrengteſte Aufmerkſamkeit anwenden; und dadurch wird ſie nicht nur beunruhigt, ſondern ſie leidet auch von mannichfaltigen Veränderungen, welche den Körper betreffen. Ficin macht ſich ſelbſt hier den Einwurf, daß doch auch die Weltſeele einen Körper habe, der aus den vier widerſtreitenden Elementen zuſammengeſetzt ſey, und daß ſie dennoch nicht durch denſelben ſo beunruhigt werde, wie die menſchliche Seele von ihrem Körper. Ficin giebt das letztere zu, was er gar nicht zuzugeben nöthig hatte, da Niemand weiß, ob nicht die Weltſeele eben ſo und noch verhältnißmäßig mehr von ihrem Körper beunruhigt werde, als die menſchliche Seele von dem ihrigen; er mußte es aber wohl zugeben, weil er vorher den Seelen der höhern Art eine größere Glückſeligkeit vermöge der Natur der Körper, mit welchen ſie verbunden wären, eingeräumt hatte, als den menſchlichen Seelen. Die geringere

Unruhe,

Unruhe, welche die Weltſeele leide, erklärte er daraus, daß die Elemente, welche die Glieder des körperlichen Univerſum's ausmachten, nicht Theile anderer Elemente, ſondern ganze und vollſtändige Elemente ſeyen, die nicht auſſer ihren natürlichen Orten, nicht überall unter einander gemiſcht, ſondern durch ihre eigenthümlichen Wohnſitze von einander geſchieden wären. Auch wären ſie nicht äuſſern Körpern unterworfen, indem auſſerhalb der Welt kein Körper ſey. Hingegen das Feuer in unſerm Körper iſt nicht das ganze Feuer, ſondern ein Theil dieſes Elements überhaupt; und ſo verhält es ſich mit den übrigen drey elementariſchen Stoffen, aus welchen unſer Körper beſteht. Die Elemente des menſchlichen Körpers ſind daher unvollkommen, ſie ſind auſſerhalb ihren eigenthümlichen Orten, und deßwegen ſtreben das Feuer und die Luft in uns ſtets in die Höhe, ſo wie hingegen das Waſſer und die Erde ſich ſtets herabwärts neigen. Es iſt aber äuſſerſt ſchwer, das Unvollkomne zu verbeſſern, die ſich immer widerſtreitenden Theile zu vereinigen, und die Körper auſſerhalb ihrem natürlichen Orte zurückzuhalten. Die vier Elemente ſind auch bey dem Menſchen in jedem Theile ſeines Körpers gemiſcht; daher iſt ihr Streit um ſo viel heftiger; anſtat daß ſie in der Welt überhaupt irgendwo unterſchieden werden, und ſich ruhiger verhalten. Auch giebt es viele und ungeheure Dinge auſſer dem Menſchen, die ſeinen Körper von allen Seiten verletzen, und ihm Beſchwerden zuziehen, von denen die Weltſeele und auch die Seelen der Elemente ſelbſt im geringſten nicht afficirt oder bedroht werden. Indeſſen iſt der Schöpfer der Welt auch der Schwäche des thieriſchen und menſchlichen Körpers zu Hülfe gekommen; ſo daß ſie länger gegen die Stürme der äuſſern Dinge ausharren kann, als ſie

ohne die Begünſtigung der Gottheit thun würde. Gott hat in den Thieren mit der Schwäche der Seele Kräfte und Fertigkeiten des Körpers verbunden, und im Menſchen mit der Schwäche des Körpers Kräfte der Seele, ſo daß ſowohl die Thiere als die Menſchen, jene durch die Erzeugniſſe ihres Inſtincts, dieſe durch Künſte und Wiſſenſchaften ſich gegen die äuſſere Natur zu ſchützen vermögen.

Auch die moraliſchen Fehler, welche die menſchlichen Seelen annehmen, betrachtet Ficin dem Grunde ihrer Möglichkeit nach als eine natürliche Folge des Verhältniſſes der Seelen zur Materie. Da die Seelen auf der Mittellinie zwiſchen den höhern Vernunftweſen und den Körpern ſtehn; ſo trachten jene nicht bloß nach göttlichen Dingen, ſondern ſie ſind auch durch eine natürliche Liebe mit der Materie vereinigt. Da nun der Körper von Natur ſchwach, hinfällig und zerbrechlich iſt; ſo hat die Seele das erſte und angelegentlichſte Geſchäfft, mittelſt der Sinne und der Phantaſie den Körper auszubilden, zu ernähren, nach dem Genuſſe des Sinnlichangenehmen zu ſtreben, und den Genuß des Sinnlichunangenehmen zu entfernen. Dieſes Geſchäfft verrichtet ſie die Jahre der Kindheit und Jugend hindurch mit der größten Thätigkeit und Theilnahme. Wenn hernach die Vernunft erwacht, ſo kann ſie nur mit der größten Mühe die durch die lange Gewohnheit beſtärkte Herrſchaft der Phantaſie in der Seele vermindern; weil es ſchwer iſt, einer zur Natur gewordenen Gewohnheit entgegen zu kämpfen, und die Seele da nicht bloß gegen dieſe, ſondern auch gegen ihre eigene natürliche Liebe zum Körper zu kämpfen hat. Dazu komt, daß ſelbſt die Vernunft durch natürliche Verwandtſchaft mit den drey untern Seelenkräften dieſe liebt, ihnen oft nachgiebt, und ſo nach

und nach ganz ihres göttlichen Urſprungs uneingedenk in den Schlamm der Materie ſich verliert. Wenn die Seele moraliſch verderbt wird, ſo kann man nicht ſagen, daß ſie ihre göttliche Natur verliere; ſie nimt da nur eine niedere Natur in ſich auf; weßwegen auch aus dem Hange der Seele zur Materie gar nicht auf ihre Materialität geſchloſſen werden kann.

Die vierte Frage, welche ſich Ficin oben vorgelegt hatte, war: Warum die Seelen im Tode die Körper ſo ungern verlaſſen? Er antwortet hierauf, daß man dieſes erſtlich nicht von allen Menſchen behaupten könne. Zu dem Ende beruft er ſich auf den Theodor von Cyrene, den Kleombrotus, auf die Schüler des Hegeſias, die ſich durch deſſen Anpreiſung des Selbſtmordes bewogen entleibten, auf die Gymnoſophiſten der Indier, auf die Gebräuche der Geten und Thracier, bey der Geburt der Kinder zu trauern, und den Tod durch Feſtlichkeiten zu feyern, auf die Märtyrer unter den erſten Chriſten, auf viele andere Philoſophen, Helden u. w. Man kann auch nicht ſagen, daß alle Sterbende ihr Loos beklagen. Dagegen weinen alle neugebohrne Kinder, und fangen die Laufbahn des Lebens, als ob ſie ungerne ſie unternähmen, mit Thränen an. Ferner ſelbſt in den Menſchen, welche den Tod fürchten, ſchaudere doch nicht die ganze Seele, ſo zu reden, davor zurück. Der Theil von uns, der durch ſeine Trennung vom Körper dem Beſſern entgegengehe, verläßt den Körper nicht etwa Einmal gern, nein täglich. Was habe denn die geſamte Moralphiloſophie für einen andern Zweck, als die Seele vom Einfluſſe des Körpers loszuwinden? Was beabſichtige die ſpeculative Philoſophie anders, als die Seele von den Sinnen abzuziehen? Das Studium der Philoſophie überhaupt iſt ja, wie Plato

ſagt,

ſagt, nichts weiter, als eine Betrachtung des Todes; ſofern der Tod eine Befreyung der Seele von den Banden des Körpers iſt. Den Philoſophen kann alſo der Tod nicht fürchterlich ſeyn, weil ſie mit ihm vertraut ſind, er bey ihnen einheimiſch iſt, und ſie wiſſen, wie der Zuſtand der reinen Seele nach dem Tode des Körpers ſeyn werde. Der Tod wird ihnen derſelbe Zuſtand ſeyn, in welchen ſie ſich faſt täglich verſetzen, wenn ſie ſich zum Gipfel der Betrachtung emporſchwingen. Alſo bloß derjenige Theil der Seele verläßt den Körper ungern, der ſich hier im Leben mit der Bildung und Ernährung deſſelben beſchäfftigte; weil dieſer nun nach dem Tode ſeine natürliche Function nicht mehr verrichten kann, und ſich von ſeinem Lieblinge losreiſſen muß. Nun ereignet es ſich auch häufig, daß ſelbſt die Vernunft die niedern Seelenkräfte zu ſehr liebt, und dann mit ihnen gemeinſchaftlich über den Verluſt des Körpers trauert. Viele Menſchen fürchten in der That nicht ſowohl den Tod ſelbſt, als die körperlichen Schmerzen, die beym Sterben empfunden werden, oder vor demſelben hergehen. Andere vermiſſen ungern die Reize des Sinnenlebens, die ſie vielleicht kaum zu genieſſen anfiengen, und in einer längern Zukunft noch zu genieſſen hofften, wo aber der Tod ſie auf einmal im Genuſſe unterbricht. Manche glauben nicht durch ihre Handlungen das Anſchauen der Gottheit und die damit verbundene Seligkeit verdient zu haben; ſie fürchten daher die ewige Finſterniß und Verdamniß. Endlich giebt es Menſchen, die ſich von der Göttlichkeit der Abkunft ihrer Seele nicht überzeugen können, weil ſie beſtändig von der Sinnlichkeit umnebelt waren, und ſich nicht zum Anblicke des reinen Geiſtes in ſeinem göttlichen Glanze durch Abſtraction von der Materie erhoben ha-

ben. Wenn inzwiſchen auch Einige der Unſterblichkeit mistrauen, ſo vertrauen ihr doch die Meiſten, und ſogar Jene, die ihr zu mistrauen ſcheinen, haben doch insgeheim die Hoffnung, daß ſie ewig leben werden. Dieſe Hoffnung kann eben deßwegen niemals aus unſerm Gemüthe gänzlich vertilgt werden, weil ſie ihm von Natur eingepflanzt iſt, und zu ſeinem Weſen gehört. Solche Vorſtellungen ſind allerdings trüglich, die ihren Urſprung der zufälligen ſinnlichen Wahrnehmung verdanken; von der Art aber iſt die Vorſtellung der Ewigkeit nicht. Die Sinne können nichts Anderes wahrnehmen, als das Hinfällige und Vergängliche, und verleiten uns deßwegen oft zu dem Argwohne, daß die Abgeſchiedenen nicht mehr exiſtiren werden, weil man ſie nicht mehr wahrnimt. Die Hoffnung der Unſterblichkeit hingegen gründet ſich auf den natürlichen Inſtinct der Vernunft, welche dieſelbe hegt nicht nur ohne alle Veranlaſſung der Sinne, ſondern dem Zeugniſſe derſelben ſogar zuwider. Ficin bemerkt mit Recht, es ſey nichts mehr zu verwundern, als daß der Menſch, der immer unter lauter hinfälligen Dingen wandelt, dennoch die Hoffnung ſeiner perſönlichen Unvergänglichkeit niemals aufgebe; dieſes verrathe ſelbſt, daß jene Hoffnung einen feſten Grund in der Natur der Seele haben müſſe. Auch verdiene erwogen zu werden, daß es gar nicht auffallend ſeyn könte, falls die Menſchen, auch bey evidentern Gründen für die Unſterblichkeit, als für alles Andere, dennoch den Gründen für jene mehr mistrauten, als den Gründen für andere Dinge. Was wir ſehr lieben und wünſchen, um deſſen wirkliche Exiſtenz ſind wir auch in zweifelnder Beſorgniß. Wir lieben und wünſchen aber nichts mehr als die Fortdauer des Lebens, eben deßwegen, weil uns dieſelbe am natürlichſten iſt.

Ueberhaupt können wir ſogar aus der Furcht vor dem Tode die Vermuthung ziehen, daß uns ein gewiſſes Bewußtſeyn nach dem Tode übrig bleiben werde. Wenn die Seele deßwegen den Tod fürchtet, weil ſie die ewige Finſterniß haßt, und dieſer Haß von der Verſchiedenheit ihrer Natur (in Vergleichung mit der Finſterniß) ausgeht; ſo muß die Seele ein ewiges Licht ſeyn. Hier verliert ſich Ficin in myſtiſche Spielereyen über die Natur der Seele als Lichtweſen und ihr Verhältniß zur Finſterniß, aus denen er denn noch allerley Argumente für ſeinen Satz von der Unſterblichkeit der Seele zu entwickeln ſucht *).

Endlich die letzte obige vom Ficin aufgeworfene Frage war: Wie der Zuſtand der Seele ſey, bevor ſie in den Körper eintritt, und wie er nach der Trennung derſelben vom Körper ſeyn werde? Ficin erinnert vorläufig, daß die älteſten Weiſen, Zoroaſter, das Haupt der Magier, Mercurius Trismegiſt, das Haupt der ägyptiſchen Prieſter, Orpheus, Aglaophemus, der von dem Orpheus in die Myſterien eingeweiht wurde, Pythagoras und Plato, über den Gegenſtand jener Frage einſtimmig gelehrt hätten. Da ſie aber dieſe Lehren als Myſterien betrachteten und den Profanen vorenthielten, ſo wurden ſie unter allerhand Bildern verſchleyert, und daher von den ſpätern Schülern jener Weiſen ſehr verſchieden ausgelegt. Die Platoniker ſchieden ſich in ſechs Akademieen, deren drey zu Athen, und drey auſſerhalb Athen waren. Die erſten drey ſind die bekanten. Zu den drey Platoniſchen Akademieen auſſerhalb Athen zählt Ficin die Aegyptiſche unter dem Ammonius, die Römiſche unter

*) *Ibid.* lib. XVI.

unter dem Plotin, und die Lyciſche unter dem Proklus. Ficin führt nun die verſchiedenen Meynungen der von ihm angegebenen Platoniſchen Akademieen über das Vordaſeyn der Seele vor dieſem Leben, und über ihren Zuſtand nach demſelben an, und beurtheilt ſie *). Zu der Verſchiedenheit lag ſchon ein Grund in den Vorſtellungsarten ſelbſt, die Plato in ſeinen Dialogen darüber geäuſſert hatte, und die nicht mit einander harmoniren; daher auch Ficin zu keiner beſtimten Entſcheidung kommen konte, welche von den ſpätern Platoniſchen Akademieen die wahre Meynung ihres Ahnherrn und der ältern Theologen überhaupt getroffen habe. Indeſſen hielt er die Meynung des Xenokrates und des Ammonius für die wahrſcheinlichſte, daß Plato freylich Manches beſtimt über das Seelenweſen gelehrt habe, daß aber vieles, was er von der Seelenwanderung vortrage, poetiſche Hülle, und in einem andern Sinne zu verſtehen ſey, als welchen die Worte mit ſich bringen; zumal da er die Idee von der Seelenwanderung nicht zuerſt erfunden, ſondern von andern, namentlich den Aegyptiern, dem Orpheus, entlehnt habe, welche ſie ebenfalls bloß bildlich gebraucht hätten. Da aber der beſtimte Sinn zweifelhaft ſey, welcher bey der Platoniſchen Lehre von der Seelenwanderung zum Grunde liege, ſo zeigt Ficin, daß Plato ſelbſt alles, was er hierher gehöriges gelehrt, doch nur als wahrſcheinliche Vermuthungen gelehrt habe, und daß es deßwegen dem Charakter eines echten Platonikers nicht widerſtreite, wenn er, um über jene Gegenſtände ſich eine gewiſſe Auskunft zu verſchaffen, zu der den Hebräern, Chriſten und Arabern gemeinſchaftlichen Theologie, namentlich zu ihrer Schöpfungslehre, ſeine Zuflucht nehme.

Nach

*) *Ibid.* lib. XVII.

Nach dieſer Theologie hat die Welt einmal ihren Anfang genommen; die Engel ſind gleich beym Anfange derſelben geſchaffen worden; und die unſterblichen Seelen der Menſchen werden täglich geſchaffen. Daß die Körperwelt erſchaffen ſey, erhellt aus der Natur dieſer ſelbſt, die zu ihrem wirklichen Daſeyn, zur Verbindung der Form mit der Materie, zu den regelmäßigen Geſetzen ihrer Bewegungen und Verwandlungen, einen äuſſern Grund nothwendig vorausſetzt, wie Ficin weitläuftig ausführt. Auch die Engel und die Seelen der Menſchen können nicht von Ewigkeit her exiſtirt haben. Der höchſte Geiſt iſt die Gottheit, der ewig war und ſeyn wird. Die niedrigſten Geiſter ſind die Thierſeelen, die weder von Ewigkeit her waren, noch ewig ſeyn werden. Zwiſchen beyden ſind die Engel und die vernünftigen Seelen Mittelgattungen. Sollten dieſe von Ewigkeit her exiſtirt haben, ſo würden ſie an Exiſtenz und Dauer der Gottheit gleich ſeyn, und könten nicht als ihr untergeordnete Gattungen von Weſen betrachtet werden. Denn was von Ewigkeit her war und ewig ſeyn wird, das exiſtirt durch eine unendliche Kraft, die niemals vermindert wird. Sollen alſo die Engel und die Seelen nicht als unendliche Weſen gedacht werden; und dies würde mit der Stelle, welche ſie in der Weltordnung einnehmen, in dem entſchiedenſten Widerſpruche ſtehen; ſo muß man annehmen, daß ihre Exiſtenz einmal angefangen hat, wiewohl ſie niemals aufhören wird. Sollten ſie auch aus Nichts geſchaffen ſeyn, ſo werden ſie doch darum nicht in das Nichts übergehn. Das ſogenante Nichts an ſich ſelbſt war bey ihrer Schöpfung weder die Materie, noch die hinreichende Urſache; es war nur der ſchein-

bare Anfangspunct ihrer Entſtehung, nicht der wirkliche, da man dem Nichts überall kein wirkliches Prädicat beylegen kann. Sie ſind alſo auch nicht gezwungen, der Natur des Nichts zu folgen und in dasſelbe überzugehen, weil ſie die Natur des Nichts eben dadurch verlieſſen, daß ſie zur Wirklichkeit übergiengen. Vielmehr behalten ſie die Natur der Urſache, von welcher ſie das wirkliche Daſeyn empfiengen, daß ſie durch die unendliche Kraft derſelben in ihrer Wirklichkeit erhalten werden. Es iſt gar nicht ungereimt, daß dasjenige, was von einem unendlichen Principe, d. i. zunächſt von der Gottheit, geſchaffen wurde, nie ein Ende nehmen werde, ob es gleich einen Anfang nahm. So läßt ſich von der Einheit an eine unendliche Zahlreihe, von dem Puncte an eine unendliche Linie, von dem gegenwärtigen Momente an eine unendliche Zeit denken.

Von den Engeln ſind die menſchlichen Seelen nur darin unterſchieden, daß dieſe nicht die ganze Zeit hindurch, wie jene, exiſtirt haben. Jene wurden gleich bey dem erſten Entſtehen der Dinge geſchaffen, noch ehe der Umlauf des Himmels begann, deſſen natürliche Folge die Zeit iſt. Exiſtirten ſie alſo auch nicht von Ewigkeit, ſo exiſtirten ſie doch die ganze Zeit hindurch. Die menſchlichen Seelen ſind nach dem Urſprunge der Zeit geſchaffen; obwohl nicht in der Zeit. Denn Gott hat in eben dem Puncte ſeiner Ewigkeit, der immer derſelbe iſt, und das Univerſum ſo wie die Zeit überhaupt umfaßt, die Engel und die Seelen der Menſchen hervorgebracht; daher ſind die Seelen der Menſchen ins Daſeyn gekommen unabhängig von der Zeitbedingung, wiewohl ſie erſt nach Entſtehung der Zeit zum Daſeyn gelangten. Hingegen die

Seelen

Seelen der Thiere werden nicht bloß nach dem Urſprunge der Zeit, ſondern auch nach den Bedingungen derſelben erzeugt; weil ſie nicht zunächſt von Gott und in der Ewigkeit desſelben, ſondern durch die Bewegungen der Himmelskörper, und die Vermögen der dieſen einwohnenden höhern Seelen entſtehn; daher denn auch die Thierſeelen nicht ewig leben, ſondern den Veränderungen in der Zeit, welche durch die Bewegungen des Himmels bewirkt werden, unterworfen ſind. Was ſie etwa Vortreffliches in ihrer Natur haben, das hat ſeine Quelle in der dritten Gattung der Weſen, von welcher ſie doch nicht einmal wahre Ausflüſſe, ſondern nur Schatten ſind.

Die menſchlichen Seelen, behauptete Ficin, werden täglich von Gott hervorgebracht. Hier entſtand die Frage: Konte Gott bey Erſchaffung der Welt nicht zugleich alle menſchlichen Seelen hervorbringen, wie Er alle Engel auf einmal hervorgebracht hat? Ficin antwortet: Es paßte dies nicht für das Ganze. Hätten die Seelen lange von den Banden der Körper frey gelebt, ſo würden ſie richtig geurtheilt haben, wie viel köſtlicher das körperloſe Leben ſey, als das körperliche, und würden alsdenn in die Körper nicht haben eintreten wollen, nehmlich ſo weit jene intellectuale Weſen ſind. Denn weder Gott noch die Engel wollen den freyen Willen der Seele zwingen, und Vernunftweſen können nicht anders als durch Ueberredung bewogen werden. Wäre gleichwohl keine Verbindung der vernünftigen Seelen und der menſchlichen Körper zu Stande gekommen; ſo würde es in dem mittlern Theile des göttlichen Tempels an Prieſtern, an Hymnen und Opfern zur Ehre der Gottheit, gefehlt haben. Oportet tamen in ſingulis huius tem-

pli circulis proprios duci choros ſacerdotum Deo canentium *). Es iſt ferner vernunftmäßig, meynt Ficin, anzunehmen, daß, ſo wie die Seelen der Sphären oder die Engel niedern Ranges nicht vor den Sphären erſchaffen wurden, zu deren Regierung ſie beſtimt waren; ſo auch nicht unſere Seelen vor den ihnen angewieſenen Körpern. Ferner die Seele iſt die Form und der Actus des Körpers. Nun iſt freylich im Univerſum nach der Ordnung der Natur der Actus eher als das Vermögen (potentia); aber in demſelben Subjecte folgt doch in der Zeit jener erſt auf dieſes, weil die Bewegung allemal von dem Vermögen zum Actus übergeht. Deßwegen war der Samen oder das dem Vermögen nach lebende eher, als die Seele, welche der lebendige Actus ſelbſt iſt. Ueberdem iſt es jeder Form natürlich, mit der ihr angemeſſenſten Materie vereinigt zu werden; ſonſt würde das aus Materie und Form Zuſammengeſetzte ein widernatürliches Compoſitum ſeyn. Nun iſt aber einem jeden Gegenſtande dasjenige eher beyzulegen, was ihm ſeiner Natur gemäß zukomt; als was ihm widernatürlich iſt. Und ſo komt der menſchlichen Seele ihrer Natur nach eher zu, daß ſie mit einem Körper verbunden lebe; als daß ſie abgeſondert exiſtire. Indeſſen iſt hier folgender Unterſchied zu beobachten. Der Zweck der Schöpfung der Seele, auf welchen dieſe gerichtet iſt, liegt in ihr ſelbſt; er ſtimt mit der göttlichen Ewigkeit zuſammen, von welcher alle Schöpfung ausgieng. Zu dieſem Zwecke aber ſollte ſie mit einem Körper verbunden werden; und inſofern gehört ihre Exiſtenz in einem Körper zu ihrer Natur.

Ficin

*) *Ibid.* lib. XVIII. Opp. T. I. p. 391.

Ficin warf hier noch andere ſeltſame Fragen auf, die an ſich ſelbſt myſtiſch ſind, und bey deren Beantwortung er ſich alſo nothwendig ganz in den Myſticismus verlieren mußte; ſo ſehr er auch zuweilen ſelbſt fühlte, und ſogar ausdrücklich eingeſteht, daß ſie aus Vernunftgründen nicht beantwortet werden konten. Eine ſolche Frage war: Woher die Seele in den Körper herabſteige? Da Gott ſo wenig als die Seele in ihrem urſprünglichen Daſeyn durch einen Ort eingeſchloſſen ſind; da die letztere in dem Momente, wo ſie erzeugt iſt, auch gleich im Körper exiſtirt; ſo läßt ſich weder eigentlich ſagen, daß ſie in den Körper herabſteige, noch auch vernünftigerweiſe fragen, woher ſie herabſteige? So bald die Seele aus der Gottheit emanirt, iſt ſie dem Körper gleich gegenwärtig, wie es der Sonnenſtrahl dem Auge iſt. Inzwiſchen, fügt Ficin hinzu, kann man ein Vergnügen daran finden, hierüber gemeinſchaftlich mit den Alten den Phantaſieen nachzuhängen; und ſo erwähnt er denn mancherley Phantaſieen, von denen die eine noch abentheuerlicher iſt, als die andere. Eine der vernunftmäßigſten im Geiſte des Ficin'ſchen Syſtems iſt, daß die Seelen in jeder Sphäre auf eine gewiſſe Zeit ein Leben führten, wie es die Beſchaffenheit derſelben mit ſich bringe; bis ſie endlich nach Verlauf vieler Jahrhunderte zu den irdiſchen Elementen herabkämen, und in der Luft und dem Feuer das Leben der Dämonen, in der Erde und dem Waſſer aber das Leben der Menſchen und Thiere lebten. In jeder Sphäre bekämen ſie eigene Vehikel oder Organe. Auf eben die Art kehrten ſie auch aus dem Zuſtande der Thierheit und Menſchheit zu den höhern und vollkomnern Zuſtänden wieder zurück.

Eine andere Frage war: Wenn die menſchliche Seele mit dem Körper vereinigt werde, und wer ihr Führer ſey, ſo lange ſie in dem Körper lebt? Die Antwort des Ficin iſt in der That phyſiologiſch und pſychologiſch merkwürdig. Der menſchliche Samen geht von dem ganzen Körper des Mannes aus, und nimt von der Seele des Mannes die bildende Kraft mit ſich. Durch dieſe Kraft gehen im Mutterleibe innerhalb fünf und vierzig Tagen folgende Veränderungen mit ihm vor: in den erſten ſechs Tagen wird er eine milchartige Subſtanz; in den neun folgenden entſteht in dieſer Subſtanz Blut; in den zehn nächſten wird die Subſtanz zu Fleiſch; in den achtzehn übrigen erhält ſie eine beſtimte Figur, und — alsdenn wird die Seele erſchaffen und mit ihm vereinigt. Die Schutzgeiſter der Seelen, welche dieſe entweder vor ihrer Vereinigung mit den Körpern ſich wählen, oder welche dieſen aus eigenem Antriebe ſich zugeſellen, ſind die Dämonen, die in den Geſtirnen wohnen. Es giebt ſo viel Legionen von Dämonen, als es einzelne Sterne giebt. Von dieſen bekomt eine menſchliche Seele denjenigen zum beſondern Schutzgeiſte, welcher durch die Figur des Himmels (die Stellung der Himmelskörper), die gerade im Augenblicke der Seelenerzeugung ſtatt findet, zu dem Geſchäffte beſtimt wird. Daher ſoll denn die Verſchiedenheit des Genies und der Glücksumſtände bey den Menſchen rühren. Einige nehmen auch an, daß die Seelen nach der Verſchiedenheit ihres ſittlichen Charakters verſchiedene Schutzgeiſter bekommen können, und daß oft ein Schutzgeiſt eine Seele aufgebe, ſobald der ſittliche Charakter dieſer in Schlechtigkeit ausartet.

Aber durch welchen Theil des Körpers tritt die Seele in denſelben hinein? Und durch welchen geht ſie

wieder aus demſelben heraus? Die Seele iſt allemal ein Mittelpunkt ihrer beſondern Sphäre, wie Gott der Mittelpunkt des Univerſum's iſt. Daher geht die Seele zuerſt in das Herz über, als den Mittelpunkt des Körpers, und wird durch dasſelbe mit dieſem vereinigt. Vom Herzen aus verbreitet ſie ſich in alle übrigen Theile des Körpers durch die Wärme und den Lebensgeiſt. Werden in einer tödtlichen Krankheit die Wärme und der Lebensgeiſt aufgehoben, ſo zieht ſie ſich wieder zum Herzen zurück, und verliert ſich auch die Wärme des Herzens, ſo verläßt ſie den Körper ganz.

Wo bleibt aber die reine Seele, nachdem ſie den Leichnam verlaſſen hat? Das reine Sonnenlicht kehrt zur Sonne zurück, wenn das Auge geſchloſſen iſt, und ſo kehrt auch die Seele zum Aether zurück, nachdem ſie ſich der irdiſchen Hülle entledigt hat. Sie entflieht zu dem Sterne, wie Plato ſagt, dem ſie ſich durch ihr Leben verähnlicht hat. So wie ſie auf der Erde in ihrer Betrachtung von einzelnen Naturdingen zu allgemeinen Begriffen ihrer Gattungen, und von dieſen zu göttlichen Ideen derſelben, als ihren Urſachen, fortſchritt; ſo wendet ſie ſich umgekehrt im Himmel von den göttlichen Ideen zu den Gattungen der Naturdinge und von dieſen zu den Individuen, und erkent ſie nun vollkommen. So ſorgfältig ſie aber hienieden die Individualitäten betrachtete, ſo nachläſſig und gleichgültig betrachtet ſie dieſelben von oben herab. Ferner, ſo dunkel ſie die göttlichen Dinge im Leben erkante, ſo deutlich erkent ſie dieſelben in jenem Zuſtande. Was ſie im Leben einzeln durch ihre Organe im äuſſern Lichte erblickte, das erkent ſie dort nach ſeiner Allgemeinheit im innern Lichte; denn ſo ſehr ſie ehedem auf die Sinne gerichtet war, ſo ſehr iſt ſie dort auf die Vernunft gerichtet, in deren Auge

das göttliche Licht wiederſtrahlt. Durch dieſe innere Beſtrebung zum Göttlichen wird die Seele nach und nach mit der Gottheit ganz vereinigt, da zugleich die Gottheit ſelbſt ſie an ſich zieht und in ſich aufnimt. Alsdenn genießt ſie in Gott die höchſte und unveränderliche Seligkeit und Ruhe. Man darf aber nicht wähnen, daß die menſchlichen Seelen, weil ſie unter den Vernunftweſen die niedrigſte Gattung ausmachen, nicht zur Anſchauung des göttlichen Weſens ſelbſt gelangen können. Denn auch die Engel gelangen dazu nicht bloß durch ihr natürliches Vermögen, ſondern ſie werden auf eine übernatürliche Weiſe durch göttliche Kraft dazu hingezogen. Ein Werk, das durch übernatürliche Kraft bewirkt wird, kann durch die Verſchiedenheit der Natur der Gegenſtände von dieſer, nicht gehindert werden, indem der unermeßlichen Macht Gottes nichts zu widerſtehen vermag. Die göttliche Allmacht bewegt das ganze Univerſum eben ſo leicht, wie ſie den kleinſten Theil desſelben bewegt.

Ungeachtet Ficin hier die innigſte Vereinigung der Seele mit Gott lehrte, ſo hielt er es doch auch nicht für unglaublich, daß die Seele in einem künftigen Zuſtande wieder einen neuen Körper bekommen werde, und zwar aus folgenden Gründen. Erſtlich: Die Seele und der menſchliche Körper machen ein gewiſſes natürliches Compoſitum aus, und die Seele hat auch eine natürliche Neigung zum Körper. Es erhellt alſo, daß die Seele nicht bloß der Ordnung des Univerſum's ſelbſt zufolge, ſondern auch ihrer eigenen Natur gemäß, mit einem Körper verbunden werde, und daß es der Natur des Univerſum's und der Seele ſelbſt zuwider ſey, abgeſondert vom Körper immer fortzudauern. Was gegen die Natur eines Dinges iſt, kann nicht ewig bey demſelben ſeyn, und daraus

fließt,

fließt, daß die Seelen einmal wieder einen neuen Körper bekommen. Zweytens: Die einzelnen Seelen haben die natürliche Beſtimmung, die individuellen Körper zu beleben und zu regieren. Denn das bringt die Natur eines Lebens mit ſich, welches zwiſchen der Ewigkeit und der Zeit in der Mitte iſt, und einerſeits auf die Ewigkeit, andererſeits auf die Zeit ſeine Richtung hat. So wie aber die Natur immer dieſelbe bleibt, ſo bleibt auch die natürliche Richtung der Dinge immer dieſelbe. Die Seelen, wenn ſie auch eine Zeitlang vom Körper abgeſondert ſind, können doch ihre Neigungen zu den Körpern nie ganz verlieren. Daß aber eine natürliche Neigung ewig unbefriedigt bliebe, widerſpricht der Weltordnung. Alſo werden auch die Seelen vermöge dieſer Neigung ihre Körper einmal wieder bekommen. Drittens: Von dem Begriffe der Menſchengattung iſt die Seele der eine, und der Körper der andere Theil. Die Seele demnach in ihrer abgeſonderten Exiſtenz vom Körper iſt unvollkommen, wie ein Theil auſſerhalb demjenigen Ganzen es iſt, zu deſſen Vollendung er gehört. Das natürliche Beſtreben der Seele wird daher niemals ruhig, und ſie eben deßwegen auch nicht eher glückſelig ſeyn, als bis ſie ihr vollſtändiges Weſen durch neue Aufnahme eines Körpers wieder bekommen hat. Viertens: Die Tugenden ſind der Belohnungen, und die Laſter der Strafen würdig. Da dieſe nun in dem gegenwärtigen Leben nicht erfolgen, ſo müſſen ſie in einem künftigen ſtatt finden. Der Körper aber nimt zugleich mit der Seele ſowohl an den Tugenden, als an den Laſtern Antheil, und er muß alſo der Seele wiedergegeben werden, damit er zugleich mit ihr auch die verdienten Belohnungen und Strafen empfangen kann. Es kann auch gar nicht ungereimt ſcheinen, daß die Seelen,

nachdem ſie ihren natürlichen Zuſtand verlaſſen haben, in denſelben dereinſt zurückkehren würden. Auch die Planeten verlaſſen ihre natürlichen Wohnungen und kehren zu denſelben wieder zurück; die Theile der Elemente, die oft aus ihrem natürlichen Orte herausgetrieben ſind, und abgeſondert exiſtirt haben, ſtreben doch beſtändig zu jenem hin, und nehmen ihn endlich wieder ein. Für die unendliche allgegenwärtige Gottheit, die das Ganze aus Nichts erſchaffen hat, iſt es nicht ſchwer, wenn die Körper in die Elemente aufgelöſet ſind, ſie aus den Elementen wiederum zu verbinden. Es muß aber derſelbe Körper wieder hergeſtellt werden, weil es dieſelbe Form, nehmlich die Seele, iſt, die wieder mit ihm vereinigt wird. Nur wird der Körper ganz unſterblich wieder hervorgehn. Denn Gott hat von Anbeginn die Ordnung der Dinge ſo eingerichtet, daß der vernünftigen Seele, welche das ewigdauernde Leben und die natürliche Form des Körpers iſt, ihre Materie, das heißt, der Körper, auch darin entſpräche, daß er durch die immer lebende und immer nach Belebung ihrer Materie ſtrebende Seele auch auf gleiche Weiſe immer leben könte. Ein ſolches Vermögen iſt für das Univerſum nothwendig. Wenn Gott alſo den Körper wieder erneuert, ſo wird er ohne Zweifel jenes Vermögen realiſiren, damit es nicht auf immer ein bloßes todtes Vermögen bleibe. Ferner die göttliche Schöpfung der Welt wird, wenn einmal die Bewegung der Welt aufhört, die nur eine vollkomnere Ruhe zum Zwecke hat, doch endlich auf etwas Beſtändiges gerichtet werden. Ficin hatte die wunderliche Grille, daß die Ruhe der Welt etwas Vollkomneres ſey, als ihre Bewegung; daß die leztere eigentlich jene zum Zwecke habe; und alſo einmal das ganze Univerſum in die tiefſte unbedingteſte

Ruhe,

Ruhe, als den höchſten Grad der Vollkommenheit deſſelben, übergehen werde, wobey denn die Gottheit, mit ihrem Werke, der Welt, identiſch, völlig dem Gotte der Indier gleich ſeyn würde. Hört aber die Weltbewegung auf, ſo fällt auch die Veränderlichkeit des Körpers weg. und dieſer wird alsdenn mit der Seele ewig verbunden bleiben können. Ich übergehe andere Raiſonnements des Ficin, durch welche er die Unvergänglichkeit des zweyten Körpers zu beweiſen ſucht, weil ſie zu empiriſch grillenhaft ſind, um eine Erwähnung zu verdienen.

Um zu beurtheilen, wie der Zuſtand einer unreinen Seele nach dem Tode ſeyn werde, muß man auf die Sitten und Beſchaffenheiten der Lebenden achten. So wie die Sitten in der Jugend waren, ſo pflegt auch die Beſchaffenheit des Alters zu ſeyn, und ſo ſind denn auch die Neigungen der Abgeſchiedenen. In dem gegenwärtigen Leben werden Tugend und Laſter erzeugt; mit der Tugend entſteht der Anſpruch auf Belohnung; mit dem Laſter die Erwartung der Strafe. Im künftigen gelangen Tugend und Laſter zur Vollendung. Die Tugend, ſagt Ficin, iſt der Anfang der Belohnung; die Belohnung ſelbſt iſt die vollendete Tugend; das Laſter iſt der Anfang der Strafe; die Strafe ſelbſt iſt das vollendete Laſter *). Der Samen und was geerndtet wird, ſind einerley. Wie wir alſo im Herbſte des gegenwärtigen Lebens ausſäen, ſo werden wir im Sommer des zukünftigen einerndten. Aut

*) *Ibid.* lib. XVIII. cap. X. p. 407. Opp. T. I. Virtus eſt exoriens praemium; praemium eſt virtus adulta. Vitium eſt ſupplicium naſcens; ſupplicium eſt vitium conſummatum. Ein ſchöner Ausdruck der Idee, daß die Tugend ſich ſelbſt belohne, und das Laſter ſich ſelbſt beſtrafe.

Aut fuſca nocte in Stygia palude paſcemur, aut die ſerena in campis veſcemur Elyſiis. Durch ein inneres Geſetz begeben ſich die menſchlichen Seelen alsdenn an die Orte, die ihrer Lebensart angemeſſen ſind. Dieſes Geſetz leitet die Seelen ſo unmerklich, daß Niemand die Leitung der Vorſehung gewahr werden wird, als bis er an den Ort ſeiner Beſtimmung gelangt iſt. Die weitere Beſchreibung der Belohnungen und Strafen der Seelen, wie Ficin ſich dieſelben dachte, gehört nicht hierher.

Man kann auch nach dem Zuſtande der Seelen fragen, die, bevor ſie ſich entwickelten und zur Reiſe gelangten, den Körper verlieſſen. Ficin bringt über denſelben eine ſonderbare Muthmaßung vor. Gott hat zwiſchen allen Extremen, die am weiteſten von einander entfernt ſind, eine Menge Mitteldinge geſetzt. Es läßt ſich daher annehmen, daß es zwiſchen den glückſeligſten und elendeſten Weſen, als den Extremen, eine zahlloſe Mannichfaltigkeit von Weſen gebe, die einen verhältnißmäßig größern oder geringern Antheil an der Glückſeligkeit oder am Elende haben. So könten nun ganz in der Mitte zwiſchen beyden Extremen Weſen ſeyn, die weder eigentlich elend, noch eigentlich glückſelig wären, und vielleicht ſind dieſe die abgeſchiedenen Kinderſeelen. Ficin iſt hartherzig genug zu behaupten, daß ſie gar nicht Urſache hätten, ſich über die göttliche Gerechtigkeit zu beſchweren, weil ſie in ihrem künftigen Zuſtande zwar des Genuſſes einer höhern Glückſeligkeit entbehrten, aber dafür auch des größern Elends überhoben wären. Da inzwiſchen die Kinderſeelen auch das körperliche Leben verlieſſen, bevor ſich die Vernunft in ihnen entwickelt hatte; manchen Menſchen auch der Gebrauch der Vernunft im gegenwärtigen Leben durch ein unglückliches Schickſal

entzo=

entzogen wird; ſo iſt es doch nach Ficin's Meynung der göttlichen Vorſehung auch angemeſſen, daß ſie die Fähigkeit der Vernunft in ihrer Ausbildung in einem künftigen Leben auf irgend eine uns unerklärliche Weiſe erhalten, damit Niemand ohne ſeine Schuld den vollſtändigen Zweck ſeines Daſeyns verfehle.

Ficin ſchließt endlich ſein Werk mit folgender Betheurung: In omnibus, quae aut hic aut alibi a me tractantur, tantum aſſertum eſſe volo, quantum ab eccleſia comprobatur: eine Proteſtation, die den Philoſophen, beſonders in Italien, gewöhnlich wurde, und womit ſie nicht nur ihre Abweichungen von dem herſchenden Kirchenglauben, ſondern auch die offenbarſte Beſtreitung desſelben beſchönigten, und ſich der Verfolgung der orthodoxen Geiſtlichkeit entzogen, bis dieſe jene Proteſtation für das erklärte, was ſie wirklich war. Was in den übrigen Originalſchriften vom Ficin, die philoſophiſchen Inhalts ſind, vorkomt, ſtimt mit ſeinem oben aus der Theologia Platonica entwickelten Ideenſyſteme genau zuſammen, und iſt nichts anders, als eine andere Darſtellung, wohl gar wörtliche Wiederholung jener Ideen, oder eine Anwendung derſelben auf beſondere Materien. Eben den ſchwärmeriſchen und myſtiſchen Charakter, welchen die theoretiſche Metaphyſik des Ficin hatte, hat auch ſeine Moralphiloſophie, wenn man ſie im Ganzen nach ihren Principien und ihrer Tendenz beurtheilt. Ihr Princip liegt in der Idee des höchſten Guten, wonach alle vernünftigen Weſen ſtreben, und deſſen Object die Gottheit ſelbſt iſt. Alle Vorſchriften zielen hier ab auf Abziehung der Seele vom Sinnlichen und Ertödtung der Sinnlichkeit, auf Streben nach Vereinigung der Seele mit Gott. Am häufigſten trifft man dieſe moraliſchen Vorſchriften in den Briefen des Ficin

 an,

an, zu denen überhaupt in philoſophiſchem Betrachte die Theologia Platonica der Commentar iſt. Achtet man indeſſen auf die Tendenz der Ficin'ſchen Moralphiloſophie im Ganzen nicht; ſo enthält ſie im Einzelnen viel vortreffliche zur Veredlung des ſittlichen Charakters anwendbare Maximen, oft ſehr ſchön, kräftig und ſententiös ausgedrückt, dergleichen am meiſten in ſeinen Briefen zerſtreut ſind, die deßwegen auch eine zur Bildung der Moralität ſehr lehrreiche Lectüre gewähren.

Ich habe aus mehr Gründen mich bey der Darſtellung der Theologia Platonica länger verweilt. Sie iſt dasjenige Werk aus der Epoche der erſten Wiederherſtellung der ſogenanten Platoniſchen Philoſophie, in welchem ſich die Beſchaffenheit dieſer, wie man ſie damals auffaßte und anwandte, am vollſtändigſten und deutlichſten zeigt. Selbſt der Neoplatonismus, der zu dem ganzen Syſteme des Ficin den meiſten Stoff dargeboten hat, ſo daß dieſer ſelbſt ſeine Ideen größtentheils als Meynungen der Platoniker vorzutragen pflegt, erſcheint hier in eigenem Lichte; und, die eigenen Modificationen und Anwendungen abgerechnet, die ihm Ficin gab, als Syſtem in einem Zuſammenhange und einer Klarheit, wie er von keinem der ältern Neu-Platoniker vorgeſtellt worden war. Das Studium der Theologia Platonica des Ficin kann daher ſehr nützlich ſeyn, um den Neoplatonismus überhaupt, beſonders nach der Anſicht und Darſtellung des Plotin, deutlicher einzuſehn. Aber auch als Beyſpiel einer transſcendenten Philoſophie an ſich ſelbſt betrachtet hat das Syſtem des Ficin ein nicht geringes Intereſſe. Es iſt auf der einen Seite ein Pantheismus von ganz eigener Art. Die Gottheit wird darin nicht bloß als Urheber des Univerſum's

ſum's vorgeſtellt, ſondern auch mit demſelben identificirt; denn ſie iſt die ewige Urform aller Formen; alle Dinge ſind durch ſie und in ihr; und auch die abſolute Materie exiſtirt allein durch die Gottheit, welche dieſelbe nach dem gewöhnlichen Ausdrucke aus Nichts hervorbrachte. Alle Dinge beziehen ſich auch in mehr oder weniger entfernten Graden auf die Gottheit, und ſtreben danach, ſich mit ihr zu vereinigen, und mit ihr Ein Ganzes auszumachen, deſſen letzter Endzweck vollkommenſtes Daſeyn, abſolute Ruhe, und Seligkeit iſt. Dennoch aber unterſcheidet auch Ficin wieder die Welt von ihrem göttlichen Urheber, und inſofern kann man ſein Syſtem Theismus nennen. Die Gottheit iſt ihm eine abſolut einfache, ewige, unendliche, allmächtige Intelligenz, unbegreiflich erhaben über alle Geſchöpfe, ſelbſt über diejenigen, welche ihr am nächſten ſind. Die Welt iſt das Werk Gottes, mit welchem die Zeit entſtand, oder das mit der Zeit zugleich begann. Sie enthält mannichfaltige Gattungen von Weſen, die in endloſen Stufengraden der Vollkommenheit bis zur abſoluten Materie exiſtiren, und von denen die höhere Gattung immer die formende, beſtimmende Urſache der niedern iſt. Ungeachtet der Determination der vernünftigen Seelen durch die höhern Engel, und dieſer wieder zuletzt durch die Gottheit, behauptet Ficin die Freyheit aller Intelligenzen, die perſönliche numeriſche Selbſtſtändigkeit beſonders der menſchlichen Seelen, und diſputirt gegen die Theorie des Averrhoes von dem allgemeinen Verſtande, und die Theorie anderer älterer Philoſophen von der Weltſeele. Ungeachtet Gott das abſolut einfachſte, geiſtigſte, vollkommenſte Weſen iſt, das nicht in der Zeit, ſondern in einer Ewigkeit ohne Zeit exiſtirt, deſſen Thätigkeit in Einem und demſelben

Acte das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige umfaßt, emanirt dennoch aus der Gottheit die Materie als das Princip aller Zuſammenſetzung und Veränderung, und eben dadurch als das Princip der Vergänglichkeit, der Zerſtörung, des Unvollkomnen, des Uebels und des Böſen. Neben der Materie geht zugleich aus der Gottheit die Form hervor, als reiner Actus, wiewohl ſchon in dem erſten Engel oder der oberſten Gattung der Engel unvollkomner, als der göttliche Actus ſelbſt, und in den niedern Graden der geiſtigen Weſen immer an Vollkommenheit abnehmend; bis ſie ſich zuletzt in bloße Lebenskraft und organiſirende Form verliert, die ſich der Materie immer mehr verähnlicht, und theilbar, veränderlich, vergänglich, wie dieſe, wird. Aus den verſchiedenen Vollkommenheiten der Formen oder geiſtigen Kräfte, die vom Ficin nach den Gattungsbegriffen der Dinge beſtimt werden, geht eine Erklärung des innern Zuſammenhanges der Gattungen der Dinge hervor, bey welcher, wenn man von der phantaſirenden Vernünfteley abſtrahirt, die das ganze Syſtem erzeugte, der Scharfſinn und die Conſequenz des Ficin im Einzelnen nicht ſelten Bewunderung verdienen. Wenig Philoſophen haben auf die innere Ausführung ihrer Syſteme, wenn dieſe original waren, ſo viel Fleiß verwandt, als Ficin bey dem ſeinigen; und dieſes mußte ihm auch nach ſeinem Vorgänger, dem Plotin, um ſo ſchwerer werden, da das ganze Syſtem auf transſcendenten Principien beruhte, deren Folgen ſo oft mit der Erfahrung im Widerſtreite waren; und da er eben aus dem Grunde ſo verſchiedene Meynungen der Neu-Platoniker und anderer dieſen entgegengeſetzter Parteyen entweder mit jenen Principien vereinbaren, oder aus denſelben widerlegen mußte. Wenn man ſich ein philoſophiſches

Syſtem

Syſtem denkt, deſſen Principien in der That volle objective Gültigkeit zukäme, wie etwa den Axiomen der Mathematik; ſo würde es nur einer gemeinen Conſequenz im Denken, und der factiſchen Erfahrung bedürfen, um das Syſtem ſelbſt in ſeinem innern Detail auszubilden. Aber je einſeitiger und ungültiger die Principien eines philoſophiſchen Syſtems ſind; je weniger ſich die factiſche Erfahrung ihnen gemäß zur Wiſſenſchaft erheben laſſen will; deſto mehr Kunſt und Studium wird auf Seiten des Erfinders desſelben erfodert, um ihm ein täuſchendes Anſehn zu geben, und die Erfahrung mit ihm in eine wenigſtens ſcheinbare Harmonie zu bringen. Dieſe Kunſt, wo man ſie bey einem Syſteme antrifft, wenn dieſes ſelbſt auch nur ein ſehr gebrechlicher Altar im Heiligthume der Wahrheit iſt, beweiſt doch allemal einen in ſeiner Art ehrenwerthen Vernunftkünſtler, und giebt ihm auf ein rühmliches Andenken in der Geſchichte der Philoſophie Anſpruch. In dem Syſteme des Ficin wird den talentvollen Vernunftkünſtler gewiß Niemand vermiſſen, der es auch nur aus dem von mir gegebenen Abriſſe desſelben kennen lernt, und auf ſein Zeitalter und die Art der Bildung, welche ſein philoſophiſcher Geiſt erhielt und unter ſeinen Umſtänden erhalten konte, Rückſicht nimt. Die gröſste Achtung verdient ſein wahrhaft philoſophiſcher Eifer, mit welchem er die menſchliche Natur, ihren Standpunct im Univerſum, ihr Verhältniß ſowohl zur übrigen thieriſchen und lebloſen organiſirten Natur, als zu den höhern Ordnungen der Weſen bis zur Gottheit hinauf, ihre Beſtimmung, ihre Hoffnungen zur Unſterblichkeit, aufzuklären, bemüht war. Es giebt keinen Philoſophen des Alterthums und der neuern Zeit, der eine ſolche Mannichfaltigkeit von Gründen für die Geiſtigkeit und Unſterblichkeit der

Seele aufgeſtellt hätte, wie Ficin vorgebracht hat; und es dürften unter den theoretiſchen Gründen der Neuern wenig oder gar keine ſeyn, an die er nicht ſchon gedacht hätte, oder die in den von ihm vorgetragenen nicht bereits enthalten wären. Freylich iſt ſehr Vieles, was er über die Natur der Seele und ihre Unſterblichkeit ſagt, im Geiſte ſeines Syſtems gedacht, und ſteht und fällt mit demſelben; in dieſes Syſtem hatte er ſich einmal ſo hineinſtudirt, daß es ihm nicht möglich war, aus demſelben herauszublicken, und ſich zu einem freyen Standpuncte des Philoſophirens zu erheben. Aber man bemerkt doch, daß er alle die Schwierigkeiten erkant hatte, die dem dogmatiſchen Spiritualismus und den Folgen aus demſelben entgegenſtehn, und ſie zu heben ſuchte. Daher kann auch ein neuerer dogmatiſcher Spiritualiſt beym Ficin ſehr viel Brauchbares finden.

Wie wenig haltbar für die prüfende Vernunft die Theologie oder eigentlicher die Pneumatologie des Ficin ſey, man mag nun ihr Reſultat Pantheismus oder Theismus nennen, erhellt ſchon daraus: daß ſie nach dem oben gegebenen allgemeinen Umriſſe derſelben dieſe beyde einander entgegengeſetzten Prädicate zuläßt; denn dadurch verräth ſich ſchon der innere Widerſtreit hinlänglich, der in dem Ganzen herſcht. Sind Materie und Form, das Lebloſe und das Lebendige, das Theilbare und das Einfache, Körper und Geiſt, das Endliche und das Unendliche, Exiſtenz in Raum und Zeit, und abſolute Exiſtenz auſſerhalb dieſen beyden, Seyn und Nichtſeyn, Ewigkeit und Vergänglichkeit, Unveränderlichkeit und Wandelbarkeit, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Wohl und Uebel, Gutes und Böſes, einander ſpecifiſch entgegengeſetzt; ſo daß ſie ſich ſchlechthin in demſelben Subjecte aus-

ausſchlieſſen, und nicht zugleich ſtatt finden können; ſo iſt auch ihre Ableitung aus demſelben Urprincipe, ſie mag pantheiſtiſch oder theiſtiſch vorgeſtellt werden, unbegreiflich; bey der pantheiſtiſchen Vorſtellungsart wenigſtens ſo lange, als die der unbedingten Realität entgegengeſetzten bedingten Prädicate für Realitäten gelten ſollen. Daß Ficin ſelbſt dieſes nicht einſah, davon lag der pſychologiſche Grund theils in ſeiner vernünftelnden Phantaſie, die, indem er reine Verſtandesbegriffe zu denken wähnte, immer ſinnliche Merkmale denſelben andichtete, ohne daß er es bemerkte; wodurch denn leicht eine Aſſimilation an und für ſich ganz entgegengeſetzter und einander ausſchlieſſender Merkmale entſtehen konte; oder die ihm Vernunftideen, denen in der That kein Gegenſtand in der Anſchauung entſprach, doch als wirklich realiſirt vorgaukelte; theils rührte es auch von Ficin's Anhänglichkeit an die Platoniſche Ideenlehre her, die er conſequenter verfolgte und weiter ausführte, als es dem Plato ſelbſt je zu thun eingefallen war; bey welcher er aber mehrere Vorausſetzungen des Plato, z. B. von der ewigen Materie neben der Gottheit, von der urſprünglichen Bewegkraft dieſer Materie, von dem ſcharfen Gegenſatze zwiſchen der Verſtandeswelt und der Sinnenwelt, nicht annahm; denn dieſe letztern Vorausſetzungen im eigentlichen Platonismus waren durch den Einfluß der Alexandriniſchen Philoſophie aus dem Neoplatonismus verdrängt worden, und durften auch als dem Chriſtenthume widerſtreitend vom Ficin nicht angenommen werden; wodurch folglich der letztere auch der Vortheile entbehrte, die Plato aus jenen Vorausſetzungen gezogen hatte.

Wenn Ficin z. B. die Materie und Form als objective Elementarprincipien der Welt vor-

ſtellt, ſo wähnte er, abſolute Realitäten zu denken, die Materie als poſitives Subject des Leidens, und die Form als poſitives Subject der Kraft, die nachher mit einander die Körperwelt bewirken. Aber die Materie ohne die Form iſt ſtrenge genommen der leere Begriff des Dinges an ſich; denn wenn Ficin der Materie Ausdehnung im Raume und Theilbarkeit beylegte, ſo dachte er ſie ſchon mit der Form, und nicht unabhängig von derſelben; und ſo erſchien ihm die Materie immer in einem Bilde der tranſcendentalen Phantaſie, wo er ſie doch an ſich ſelbſt als Object eines allgemeinen Verſtandesbegriffes zu denken glaubte. Wiederum der Begriff der Form iſt nichts weiter als entweder der Begriff unſers theoretiſchen Ich, der bloß logiſch iſt, und ohne eine Beziehung auf Anſchauung, das heißt hier, auf Materie, gar keine reale Bedeutung hat; oder der praktiſche Begriff unſers Individuum's, der an ſich ſelbſt wohl ſubjectiv erkant wird, dem aber objectiv als bloßem Principe der Praxis (Kraft) gar keine Anſchauung, alſo nichts Reales für die Erkentniß, correſpondirt. So beruht demnach das ganze Syſtem des Ficin, ſofern die Gültigkeit desſelben von der objectiven Realexiſtenz der beyden angenommenen Elementarprincipien, Materie und Form, abhängt, auf ein paar leeren Begriffen, denen nur die Phantaſie einen realen Gehalt andichtete.

Die Ideen Ficin's vom Univerſum, und von der oberſten Realurſache desſelben, der Gottheit, waren bloße Vernunftideen, denen kein Gegenſtand in der Anſchauung entſprach. Gleichwohl wähnte er dieſe Ideen realiſirt zu haben, oder eine objective Erkentniß ihrer Gegenſtände zu beſitzen; und dies wiederum mittelſt einer bloßen Täuſchung der vernünftelnden Phantaſie. Eine Folge dieſer Täuſchung war

der

der grenzenloſeſte Myſticismus, und zugleich der auf- fallendſte Widerſpruch im Innern des ganzen Syſtems. Ficin mußte die Gottheit als den reinſten abſoluteſten geiſtigen Actus vorſtellen; er mußte ihre Exiſtenz über Raum und Zeit erheben; ihr eine Ewigkeit ohne alle Succeſſion der Momente beylegen; Allgegenwort in der Körperwelt ohne alle räumliche Ausdehnung; und doch ſind alle dieſe Präidcate entweder ganz ſinnleer oder völlig widerſinnig. Was er ſich wirklich unter der Gottheit dachte, war nicht mehr und nicht weni- ger, als ſein eigenes reines Selbſtbewußtſeyn in der höchſten ekſtatiſchen Spannung, die ihm möglich war; und die Täuſchung der Phantaſie, die ihm dieſes über- ſpante reine Selbſtbewußtſeyn als objectives Weſen vorbildete, bahnte eben dadurch den Weg zum Myſti- cismus. Dieſer iſt pſychologiſch betrachtet in ſeinem höchſten Grade das Beſtreben der Phantaſie, das reine Selbſtbewußtſeyn einzubilden, das ſich zuletzt in eine Ekſtaſe verliert, die denn auch wirklich, wie im Plo- tin'ſchen Syſtem, ſo auch beym Ficin, das Princip und das Ziel alles Philoſophirens iſt. Der Myſticis- mus aber verwandelt den Gegenſtand, der dem Be- griffe nach das reinſte Verſtandesobject ſeyn ſollte, in ein Sinnending, indem er ihm unfehlbar ſinnliche Merkmale unterſchiebt. Das nächſte Merkmal, was ſich der Phantaſie hier darbietet, iſt das Licht; die- ſes ſcheint der geiſtigen Natur ſo angemeſſen zu ſeyn, daß es in der Orientaliſchen und Alexandriniſchen Phi- loſophie für geiſtig gehalten wurde; und Ficin nebſt andern philoſophiſchen Myſtikern ſeiner Art, um ſo weniger Bedenken tragen konten, die Gottheit, die Engel, und die Seelen überhaupt, als Lichtweſen vorzuſtellen; ohne daß es ihnen hierbey einfiel, daß ſie eine ſinnliche Qualität auf die geiſtige Natur über-

trugen. Dadurch wurde nun der myſtiſchen Phantaſie in der Theologie und Pneumatologie nicht nur ein völlig freyer Spielraum eröffnet; ſondern die Phantaſie verwandelte ſich auch gleichſam in die Vernunft, und die Vernunft in die Phantaſie, wodurch der Wahn von einer wirklichen Erkentniß jener transſcendenten Gegenſtände faſt ganz unvertilgbar wurde. Das Verführeriſche dieſes Wahns, auch bey einem übrigens vortrefflichen Kopfe, wie Ficin unleugbar war, der noch dazu mit ſeinem philoſophiſchen Talente eine ausgebreitete hiſtoriſche Gelehrſamkeit und phyſikaliſche und mediciniſche Kentniſſe und Erfahrungen verband, erhellt wohl am meiſten daraus: daß man die höchſte Seligkeit Gottes und aller Geiſter, und ſogar den letzten Endzweck des körperlichen Univerſum's, in die unbedingteſte Ruhe und Unbeweglichkeit ſetzte. Freylich bleibt, wenn die myſtiſche Phantaſie ſtatt der Vernunft die Erkentnißquelle der göttlichen Natur und des Endzwecks des Univerſum's iſt, kein anderes Reſultat übrig.

Eben ſo auffallend, wie bey Ficin's Theorie von der göttlichen Natur und dem Verhältniſſe dieſer zur Welt, offenbart ſich die Täuſchung der vernünftelnden Phantaſie, die das bloße Vernunftideal vom Univerſum, dem nie ein Object in der Anſchauung entſprechen kann, als objectiv realiſirt, oder wenigſtens einer objectiven Realiſirung fähig, vorbildete, bey Ficin's Begriffe vom Univerſum ſelbſt und den innern Geſetzen desſelben. Er mußte das Univerſum als ein Werk der Gottheit vorſtellen, folglich als endlich, und es in dieſer Qualität der unendlichen Gottheit ſelbſt entgegenſetzen. Dennoch konte er nicht umhin, einen unendlichen Raum, und mit dieſem eine unendliche Materie anzunehmen; da er einmal den Raum für ein weſentliches Prädicat der Urmaterie hielt,

hielt, und dieſer gar keine Grenze zuläßt. Dadurch hob er aber die angenommene Endlichkeit der Welt wieder auf, und brachte ſeinen Begriff vom Univerſum mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Er mußte ferner einen Anfangspunct der Schöpfung in der Zeit ſetzen, und dennoch zugleich in Gott einen ewigen Grund des Daſeyns der Welt annehmen, wodurch er auch jenen Anfangspunct wieder aufhob. Nun half er ſich freylich, wie viele andere ältere und neuere Theologen gethan haben, damit, daß er erſt mit der Schöpfung die Zeit entſtehen ließ, und Gott eine Ewigkeit zuſchrieb, die nicht Ewigkeit der Zeit, ſo wie in Beziehung auf den Raum, eine unendliche Exiſtenz, die nicht örtlich ſey. Allein er bedachte nicht, daß er mit jenen negativen Prädicaten der göttlichen Exiſtenz dieſe ſelbſt für unſer Vorſtellungsvermögen vernichtete; daß eine Ewigkeit ohne Zeit und eine Exiſtenz auſſer einem Orte für uns ganz unvorſtellbar ſind. Daher auch das Widerſinnige in ſeiner Erklärung der Möglichkeit der täglichen Schöpfung der menſchlichen Seelen, die ſeiner Hypotheſe gemäß zwar nach dem Urſprunge der Zeit entſtehn, aber doch von Gott in demſelben Acte der Ewigkeit, der die vergangene, gegenwärtige und künftige Zeit zugleich umfaßt, wie alle übrige Dinge, geſchaffen werden. Ficin mußte ferner das Univerſum ſowohl überhaupt genommen, wie im Einzelnen, als ein Werk der Determination der göttlichen Urkraft vorſtellen; er lehrte alſo eine präſtabilirte Harmonie der Dinge; die Gottheit iſt ihm die Urform, die alle übrigen Formen unter ſich begreift; die höhere Form determinirt immer die niedere; und die Formen beſtimmen wiederum zuletzt die Materie. So iſt das Univerſum eine Kette, wo immer ein Glied in das andere greift, und die in der Hand des Schöpfers ihre Determination empfängt.

Fata-

Fatalismus alſo, wenn auch ein ſolcher, der auf einem verſtändigen Principe beruht, iſt nach dieſer Vorſtellungsart das Geſetz des Weltalls. Dennoch ließ er die Engel und die vernünftigen Seelen überhaupt nach Freyheit handeln, und mußte ſie ſo handeln laſſen, wenn er ſie nicht mit der Körperwelt in Eine Claſſe ſetzen wollte, von welcher ſie doch als geiſtige Naturen ſpecifiſch verſchieden ſeyn ſollten. Dadurch machte er das Univerſum, zumal ſofern nach ſeiner Theorie in demſelben alles zunächſt durch die Engel und die Seelen beſtimt wird, wieder von der göttlichen Determination unabhängig. Es liegt aber ein offenbarer Widerſpruch darin, daß die Kraft des Engels, die unmittelbar durch die Kraft der Gottheit beſtimt und begriffen wird, frey, das heißt anders handeln könte, als die Determination der letztern es mit ſich bringt; ſo wie es ſich ebenfalls widerſpricht, daß die Kraft der vernünftigen Seelen, die zunächſt und unmittelbar durch die Kraft der Engel beſtimt und begriffen wird, ſich nach Freyheit äuſſern könte. Hier iſt alſo nicht minder Ficin's Begriff vom Univerſum und dem innern Verhältniſſe der Weltweſen zu einander ſich ſelbſt widerſtreitend. Inzwiſchen ließ er ſich durch alle dieſe Widerſprüche in ſeiner koſmologiſchen Theorie nicht irren, und bemerkte ſie auch wohl nicht einmal, weil er die wahre Beſchaffenheit des reinen Verſtandes und der Vernunft an ſich, und das Verhältniß dieſer Vermögen zur Sinnlichkeit und Phantaſie miskante; und namentlich die Phantaſie jene Widerſprüche, die ihm nothwendig aufgefallen ſein müßten, wenn er die Begriffe des Endlichen und des Unendlichen, des Geiſtigen und Körperlichen, des Determinismus und der Freyheit, ſchärfer in ihrem Gegenſatze gedacht hätte, immer zu übertünchen oder ſcheinbar auszugleichen wußte.

Eine

Eine Idee, die durchweg im Syſteme des Ficin herſcht, und eine Grundſtüze desſelben ausmacht, iſt die Ordnung der Weltweſen nach immer höhern Stufengraden der Vollkommenheit bis zu dem allervollkommenſten Weſen hinauf. Aus dieſer führte er den Beweis des Daſeyns Gottes als des allervollkommenſten Weſens ſelbſt; und auch der nothwendigen Exiſtenz aller übrigen Gattungen von Weſen bis zu den unvollkommenſten herab. Es verleitete ihn zu jener Idee die Anlage der Vernunft, von dem Bedingten auf die höhern Bedingungen bis zum Unbedingten zu ſchlieſſen nach der Verſtandesregel der Arten und Gattungen. Da dieſe Vernunftanlage in der Erfahrung, ſo weit dieſe reicht, ihre objective Anwendung findet, hier immer eine Art von Naturdingen die andere an Vollkommenheit übertrifft, und die Arten ſich auf Gattungen, und die Gattungen ſich auf einen höchſten Gattungsbegriff zurückführen laſſen; ſo wird jene Idee durch die Erfahrung ſelbſt beſtätigt, und ſcheint daher auch zu analogiſchen Schlüſſen über die Erfahrung hinaus zu berechtigen. Inzwiſchen misverſtand Ficin den Urſprung und die Bedeutung der logiſchen Verſtandesregel der Arten und Gattungen, wie der diſcurſiven Begriffe überhaupt — ein Misverſtändniß, das er mit dem Plato gemein hatte — und von der Erfahrung in Anſehung der Stufengrade der Vollkommenheit der Naturdinge, in Beziehung auf welche er auch das wahre Princip des Erkentnißvermögens nicht einſah, machte er einen Gebrauch, der weit über die Schranken hinausgieng, innerhalb deren er gültig ſeyn konte. Daß die allgemeinen Begriffe bloß logiſche Bedeutung hätten, und ihnen keine Objecte enſprächen, nahm er nicht an; vielmehr räumte er im Geiſte des Platoniſchen Syſtems den Objecten

jener

jener die eigentliche und wahre Wirklichkeit in der Intellectualwelt, oder im göttlichen Verſtande ein, der aber nur von dem reinen Verſtande, wiewohl von dieſem unmittelbar, angeſchaut werden könne. So wie aber die objective Realität der allgemeinen Begriffe wegfällt, ſo wird auch damit ein großer Theil des Ficinſchen Syſtems in einen leeren logiſchen Traum verwandelt. Die Ordnung der Naturdinge iſt eine Folge der Reflexion nach ſubjectiven teleologiſchen Principien, mit denen zwar die Natur zuſammenſtimt, die wir aber doch objectiv auf die Natur zu übertragen keine Befugniß haben. Wenigſtens läßt ſich daraus, daß ſie in der Natur ſtatt hat, was man allenfalls dem Ficin zugeben kann, nicht folgern, daß ſie ſchlechterdings nothwendig ſey, und daß ſie ſich auf fünf Hauptſtufengrade zurückführen laſſen müſſe. Daß es über den Menſchen hinaus noch einen Engel gebe (als Gattungsbegriff), und daß über den Engel die höchſte Gattung (Gott) exiſtiren müſſe; waren Schlüſſe, wobey den Ficin auch die Analogie der Erfahrung verließ. Dadurch, daß Ficin die fünf Stufengrade der Vollkommenheit in der Ordnung der Weſen als nothwendig aufſtellte, wurde er auch genöthigt, einen Grund dieſer Nothwendigkeit in der Beziehung der Weltweſen ſelbſt zu einander anzunehmen. Dieſer Grund konte kein anderer ſeyn, als daß die Gattung des niedern Stufengrades der Weſen durch die Gattung des höhern beſtimt werde, und jene nicht ohne dieſe exiſtiren könne. Freylich nahm er den Grund auch an, aber ohne ihn zu beweiſen, und aus der Erfahrung zu documentiren; vielmehr mit der Erfahrung im Widerſtreite. Sofern in der organiſirten Materie und in der thieriſchen Schöpfung ſich eine Bildungskraft und Lebenskraft zeigt, konte er allerdings ſagen,

daß

daß ein Seelenweſen (die Form) die organiſche lebloſe und die thieriſche Natur beſtimme, belebe und regiere. Dabey blieb er aber nicht ſtehen, und konte es zufolge des obigen Grundes auch nicht. Vielmehr behauptete er nun, daß die vernünftige Seele überhaupt (der Gattung nach) die organiſche und thieriſche Seele beſtimme, belebe und regiere; zu dieſer Behauptung gebrach es ihm aber in der Erfahrung an aller Analogie; im Gegentheile die Erfahrung widerſprach ganz entſcheidend. Das vernünftige Seelenweſen konte Ficin lediglich nach dem menſchlichen beurtheilen; er räumte auch dem leztern ausdrücklich jenen determinirenden Einfluß auf die organiſche und thieriſche Natur ein. Gleichwohl lehrt die Erfahrung, daß auſſerhalb dem Bezirke der Kunſt die menſchliche Seele gar keinen Einfluß auf die organiſche und thieriſche Natur habe, und daß ſelbſt die Kunſt das Daſeyn der leztern vorausſeze, und zu den weſentlichen Determinationen derſelben im geringſten nichts beytragen könne. Eben ſo lehrt die Erfahrung, daß die organiſche und thieriſche Natur den Determinationen der menſchlichen Seelen ſehr oft entgegenwirke; daß ſelbſt im Subjecte des Menſchen zwiſchen ſeiner thieriſchen und vernünftigen Natur ein Zwiſt obwalte, in welchem jene nicht ſelten den Sieg davon trägt. Sofern Ficin vollends die vernünftigen Seelen überhaupt durch die Gattung der Engel beſtimt werden ließ, webte er ein bloßes Hirngeſpinſt, deſſen Realität er gar nicht beurkunden konte, und dem auch ſeine eigene Behauptung von der Freyheit der vernünftigen Seelen geradehin entgegen ſtand.

Nach der obigen Kritik des Ficinſchen Syſtems im Ganzen, ſofern es Theologie, Pneumatologie und Kosmologie enthält, die unter dem Namen der Theologia Platonica in demſelben zuſammen begriffen wer-

den konten, weil ſie wirklich in unzertrennlicher Verbindung mit einander ſtehn, und gewiſſermaßen jeder von jenen drey wiſſenſchaftlichen Namen auf das Ganze gepaßt haben würde; läßt ſich nun ſchon der Werth der Theorie des Ficin von der Unſterblichkeit der Seele und ihrem Zuſtande nach dem Tode überhaupt genommen, beurtheilen. Man muß hier aber diejenigen Raiſonnements unterſcheiden, die unmittelbare Folgen des Ficinſchen Syſtems ſind, und deren Gültigkeit lediglich von der Gültigkeit des leztern abhängt; und ſolche, die auch an und für ſich, unabhängig von dem übrigen Ficinſchen Syſteme, philoſophiſchen Werth oder Unwerth haben, etwa weil ſie auf andern Gründen beruhen, und nur zufällig als mit dem Syſteme verträglich eingemiſcht ſind. So hat Ficin mancherley Argumente aus der verſchiedenen Natur des Seelenweſens und der Körper vorgebracht, um die Unvergänglichkeit jenes darzuthun, wenn auch dieſe der Vergänglichkeit unterworfen ſind. Dieſe Argumente ſtüzen ſich auf empiriſche Thatſachen des Bewußtſeyns, und konten von Jemand benuzt werden, der die anderweitige Vorſtellungsart des Ficin gänzlich verwürfe, wie ſie denn auch häufig von den neuern Pſychologen zum Beweiſe der Unſterblichkeit der Seele benuzt worden ſind. Andere Argumente des Ficin ſind von den moraliſchen Anlagen der menſchlichen Seele entlehnt, und fallen mit mehrern der neuern ſogenanten moraliſchen Gründe für die Unſterblichkeit zuſammen; obgleich Ficin bey weitem weniger Rückſicht auf die Folgen genommen hat, die aus der Anlage zu der Moralität in Beziehung auf ſein Thema fließen, als er hätte nehmen ſollen und können, und als man von einem moraliſchen Myſtiker, wie er war, hätte erwarten dürfen.

Es

Es wäre ſehr überflüſſig und ermüdend, wenn ich alle einzelne Raiſonnements des Ficin, die er aus ſeinem Syſteme über Gott und Welt zur Begründung der Unſterblichkeit der menſchlichen Seelen entwickelt, hier wiederholen und kritiſch prüfen wollte. Ich kann vielmehr die Würdigung der meiſten unter ihnen nach den angegebenen Gründen, die das Ficinſche Syſtem überhaupt als unhaltbar darthun, völlig den Leſern anheimſtellen. Nur einige will ich hier noch kurz und im Allgemeinen berühren. Es folgt daraus, daß die vernünftigen Seelen den mittlern Stufengrad in der Reihe der Weltweſen einnehmen; hingegen, wenn ſie nicht unſterblich wären, dieſen nicht einnehmen könten, weil ſie alsdenn zur thieriſchen Natur gehörten, und mit den Ordnungen der höhern Geiſter keine Verwandtſchaft hätten, für die wirkliche Unſterblichkeit der Seele nichts; weil die ganze vom Ficin angenommene Ordnung der Weltweſen nach Stufengraden der Vollkommenheit eine bloße Hypotheſe iſt, deren Unerweislichkeit im Allgemeinen ich ſchon oben bemerkt habe. Die Seele als formende Kraft ihres eigenen Körpers und der körperlichen Natur überhaupt, die als ſolche fortdauern müſſe, iſt nicht minder eine unerwieſene und unerweisliche Hypotheſe. Ob die Organiſation des menſchlichen Körpers, und das belebende und bildende Princip in demſelben, in dem vernünftigen Seelenweſen ſeinen Grund habe; läßt ſich aus der Erfahrung nie beweiſen, die vielmehr gerade das Gegentheil zu lehren ſcheint. Die eigentlich körperlichen Functionen, die zur Bildung des Körpers im Mutterleibe nothwendig gehören; die nachher die Erhaltung, Ernährung, das Wachsthum des Körpers bewirken; gehen ohne alles Zuthun der vernünftigen Seele vor ſich, und die vernünftige Seele kann nur indirecten Einfluß darauf

haben, ſofern ſie überhaupt den Körper als Werkzeug ihrer Zwecke betrachtet und behandelt. Das Princip des Lebens und der organiſchen Bildung ſcheint alſo in dem menſchlichen Körper eben ſo unabhängig zu wirken, wie in der thieriſchen und organiſchen Natur überhaupt; und hierdurch wird der Begriff der Seele, als einer Form des Körpers, welche an ſich ſelbſt und ihrem eigenen Weſen nach die dem Körper entgegengeſetzten Eigenſchaften haben müſſe, wo nicht ganz aufgehoben, doch ſehr problematiſch gemacht. Ficin hat auch ſelbſt dadurch, daß er das den Körper belebende, ernährende und durch ihn empfindende Princip mit der vernünftigen Subſtanz der Seele identiſch nahm, ſeiner Theorie von dem vernünftigen Seelenweſen überhaupt, und ſeinen Folgerungen aus dieſer zum Behufe der Unſterblichkeit, gar ſehr geſchadet. Er fand ſich dazu bewogen, weil ihm jene Seelenvermögen das Band zu ſeyn ſchienen, wodurch die vernünftige Seele mit dem materiellen Körper zuſammengeknüpft würde, und er auch die Vorausſetzung zur Auflöſung noch mancher anderer Probleme brauchen zu können glaubte. Allein er bedachte auf der andern Seite nicht, daß das Vermögen der Seele, den Körper zu beleben und durch ihn zu empfinden, mit dem Tode desſelben aufhöre; wenn man alſo auch die Fortdauer der Seele als formenden Princips der Materie nach dem Tode einräume, doch nur ein leeres Vermögen übrig bleibe, das ſich nach dem Tode, da ihm die Bedingung ſeiner Aeuſſerung, der Körper fehlt, gar nicht weiter äuſſern kann, alſo gar nicht in der Wirklichkeit exiſtirt. Denn die Seele als vernünftige Subſtanz trägt zur Formung des Körpers gar nichts bey, ob ſie gleich die Wirkung des animaliſchen Lebens und Bildungsprincips, als freye und oberſte Beherſcherinn

ſcherinn des Körpers verſchieden richten, modificiren, hemmen und beym Selbſtmorde ganz unterdrücken kann. Weil das Empfindungsvermögen durch den Tod des Körpers bey vorausgeſetzter Fortdauer der Seele leer und todt bleibt; ſo ſah ſich deßwegen Ficin auch genöthigt, zu behaupten, daß die Seelen wieder in den menſchlichen Körper zurückkehren würden, welchen ſie hier im Leben getragen hätten; indem die Glückſeligkeit der Seelen nicht vollkommen ſeyn würde, wenn ſie nicht ihr vollſtändiges Weſen, zu welchem auch der Körper gehörte, ohne welchen ſie die Vermögen der Empfindung und Ernährung nicht äuſſern könten, wieder bekämen. Da Ficin gleichwohl keine Wanderung der Seelen von Zeit zu Zeit aus den Körpern in eben dieſelben ſtatuiren konte und wollte, weil dieſe ſeinem übrigen Syſteme widerſprochen haben würde; ſo mußte er den menſchlichen Körper, welchen die Seele nach dem Tode wieder erhielt, als unvergänglich vorſtellen; wobey ihm freylich die chriſtliche Lehre von der Auferſtehung der Leiber und im philoſophiſchen Betrachte die Idee von der ewigen Unbeweglichkeit und Ruhe als dem Ziele des Univerſums zu ſtatten kam.

Um die Unſterblichkeit der Seelen zu erweiſen, bemühte ſich Ficin auch ganz vorzüglich, ihre Einfachheit darzuthun. Darauf ſind alle Argumentationen gerichtet, die von der Identität des empfindenden, denkenden und wollenden Princips im Menſchen entlehnt ſind, und welche neuere Philoſophen noch beſtimmter und factiſch richtiger ausgeführt haben, als ſie vom Ficin ausgeführt werden konten. Da ſich alle jene Seelenthätigkeiten zuletzt auf das Bewußtſeyn gründen, von dieſem aber nicht mit Sicherheit auf die Natur des ihm zum Grunde liegenden Princips geſchloſſen

ſchloſſen werden kann, ſo folgt aus ihnen auch die Einfachheit der Seele an ſich ſelbſt nicht. Würde auch dem Ficin die Einfachheit der Seele zugeſtanden, ſo wäre doch damit noch nicht ihre Unſterblichkeit dargethan; es wäre nur damit bewieſen, daß die Seele nicht eben ſo untergehn könne, wie der Körper, durch Trennung ſeiner Theile; aber die Unmöglichkeit einer Vernichtung oder gradweiſen Erlöſchung des Seelenſubjects wäre nicht entſchieden.

Das ſtärkſte Argument, das Ficin für die Unſterblichkeit der Seele braucht, und welches ſeinem philoſophiſchen Geiſte die meiſte Ehre macht, iſt dasjenige, welches er von der Freyheit hernimt. Dieſe iſt eine Eigenſchaft der menſchlichen Seele, durch welche ſie ſich ſpecifiſch der körperlichen Natur entgegenſetzt, und durch welche ſie dieſe ſogar ganz aufzuheben fähig iſt. Es können alſo dem freyen Subjecte, als dem Körper entgegengeſetzt, die Eigenſchaften nicht zukommen, welche dieſer hat, und es iſt nicht mit dieſem an dieſelben Bedingungen der Vergänglichkeit gebunden. Weiter läßt ſich indeſſen auch hieraus nichts ſchlieſſen. Ob die Kraft der Freyheit ewig dauern werde, läßt ſich doch nicht mit Gewißheit entſcheiden, weil wir dieſelbe ihrer Natur nach gar nicht kennen. Auch gehört zum Begriffe der Unſterblichkeit in dem Sinne, wie wir ſie hoffen und wünſchen, mehr als die bloße Fortdauer der abſoluten Kraft, die vielleicht ſtatt finden könte, aber ohne Bewußtſeyn der Identität der Perſon; und dieſes iſt aus dem Begriffe der Freyheit nicht erweislich. Ueberhaupt, wie Bewußtſeyn, Erinnerung des vorherigen Zuſtandes in dieſem Leben, in einem künftigen für die Seele ohne die Organe des Körpers möglich ſeyn werde; an die Auflöſung dieſes Problems hat Ficin faſt gar nicht gedacht;

ungeachtet ihn ſchon die Ariſtoteliſche Seelenlehre dar- auf hätte aufmerkſam machen können. Daß er den Punct abſichtlich mit Stillſchweigen übergangen habe, iſt bey der Genauigkeit, womit er ſonſt alle Schwie- rigkeiten wegzuräumen trachtet, die etwa der Unſterb- lichkeit der Seele im Wege ſtanden, nicht wahrſchein- lich. Vielleicht achtete er deßhalb nicht darauf, weil er die Seele auch im körperloſen Zuſtande das Vermö- gen der Empfindung haben ließ; nur vergaß er, daß nach ſeiner eigenen Theorie dieſes ſich ohne die Bedin- gung des Körpers nicht äuſſern konte; wodurch er alſo der abſoluten Seele alle Möglichkeit der Empfindung, d. i. alles Bewußtſeyn, benahm.

Bey der Prüfung der übrigen Argumente für die Unſterblichkeit will ich aus den oben bemerkten Gründen nicht länger verweilen. Die Hypotheſen, die Ficin am Schluſſe des Werks aufſtellt, über das Vordaſeyn der Seele vor dieſem Leben, über die Art ihres Eintritts in den Körper und ihres Ausganges aus demſelben; über den Zuſtand der Seele nach dem Tode; über die moraliſche Vergeltung; ſind entweder offenbare Grillen, oder doch bloße Vermuthungen und Träume, die keiner Kritik ihres philoſophiſchen Wer- thes bedürfen. Zum Theile hatten ſie ihren Grund in der damaligen chriſtlichen Dogmatik, und manche ſcheint Ficin vorgetragen zu haben, um zu zeigen, wie ſich ſeine Philoſophie mit dem herſchenden Kir- chenglauben vereinigen laſſe.

* * *

Die Geſchichte der Platoniker des XIV. und XV. Jahrhunderts, die bisher charakteriſirt ſind, hat un- gleich mehr Merkwürdiges, als die Geſchichte derer

unter ihren Zeitgenoſſen, die eigentliche Ariſtoteliker waren. Dieſe waren meiſtens nichts weiter, als bloße lateiniſche Ueberſetzer und Commentatoren der Ariſtoteliſchen Schriften. Was ihnen, wie dem Georg aus Trapezunt, dem Gennadius Georgius Scholarius u. a. in ihrem Streite mit den Platonikern eigen war, iſt bereits bey der hiſtoriſchen Erörterung dieſes Streits erwähnt worden, ſo wie ich auch ſchon ihre vornehmſten Lebensumſtände berührt habe.

Mehr Aufmerkſamkeit verdient nicht ſowohl als eigentlicher Ariſtoteliker, ſondern als originaler Schriftſteller, der ſich aber nach der Ariſtoteliſchen Philoſophie gebildet hatte, der Cardinal Nicolaus von Cuſa. Er hatte ſich vornehmlich mit mathematiſchen Studien beſchäfftigt, und wandte daher ſeine mathematiſchen Begriffe auf metaphyſiſche Gegenſtände, namentlich auf die Theologie, an. Aber ſeine mathematiſchen Begriffe an ſich ſelbſt ſind eben ſo unverſtändlich, als ſeine metaphyſiſche Anwendung derſelben, und man kann daher die Philoſophie des Nicolaus von Cuſa, ſofern ſie original iſt, überhaupt einen mathematiſchen Myſticismus nennen. Auſſer ſeinen eigentlich mathematiſchen und theologiſchen Schriften können zur Philoſophie vorzüglich gerechnet werden: De docta ignorantia libri tres; — Apologia doctae ignorantia lib. I; — De coniecturis libb. duo; — De ſapientia libb. III. *). — Von dem erſtern Werke erwartet

*) Auſſer der oben erwähnten Ausgabe der Werke des Nicolaus Cuſanus (Baſil. 1565. T. III. fol.) exiſtiren zwey ältere. Die erſte iſt in Teutſchland, vermuthlich zu Baſel, erſchienen, und es fehlen in derſelben mehrere Schriften des Nicolaus. S. Hambergers Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern B. IV. S.

tet man dem Titel nach einen ganz andern Inhalt, als welchen es wirklich hat. Es iſt eine Metaphyſik auf der Idee des unbedingten Maximum's, das zugleich die abſolute Einheit iſt, erbaut, aus welcher zulezt Nicolaus auch die poſitive Religionsdogmatik, und die Geheimniſſe der Dreyeinigkeit und der Erlöſung zu erklären ſucht. Die docta ignorantia beſteht in der Wiſſenſchaft, daß das unbedingte Maximum oder die abſolute Einheit an ſich unerkenbar ſey, weil das Medium aller Erkentniß durch eine Zahl gegeben ſeyn muß, jenes Maximum aber ſich über alle Zahl erhebt. Dieſe Wiſſenſchaft iſt alſo in ihrem Reſultate eine gelehrte Unwiſſenheit *). Eine Unterſuchung, wie wir zu der Idee des Maximum's oder der abſoluten Einheit gelangen, hat Nicolaus hier nicht angeſtellt; er nimt geradezu an, daß daſſelbe von allen Menſchen vorausgeſezt werde, und das Ziel ihrer vernünftigen Beſtrebung ſey. Von dem Maximum iſt nur eine unvollkomne und ſymboliſche Erkentniß möglich; das Symbol gewährt die Mathematik. Das

S. 768. Die zweyte iſt vollſtändiger. Sie wurde von Jacob Faber von Eſtaples beſorgt, wie deſſen Dedicationsepiſtel beweiſt. Ihr Titel iſt: Haec accurata recognitio trium voluminum operum clariſſimi P. Nicolai Cuſae Card. ex officina Aſcenſiana recenter emiſſa eſt; cuius univerſalem indicem proxime ſequens pagina monſtrat. Vaenundantur cum caeteris eius operibus in aedibus Aſcenſianis; III Voll. fol. ohne Angabe der Jahrzahl und des Druckorts. Am Ende des Werks de mathematica perfectione im dritten Bande ſteht, daß die ganze Samlung zu Paris 1514 gedruckt ſey. Jenem Werke iſt das de concordantia catholica im dritten Bande noch angehängt. Dieſe Ausgabe hab ich vor mir.

*) *Nicol. Cuſ.* de docta ignor. lib. I. c. 1-3. Vol. I. fol. 2.

Das Maximum iſt abſolut Eins und fällt daher mit dem Minimum zuſammen; es iſt abſolut nothwendig, ewig, und der ewige Grund der Welt *). Es geht zuerſt in die Dreyeinigkeit über. Das Maximum als das abſolute Eins iſt Gott; dieſe Einheit wiederholt ſich ſelbſt oder erzeugt die Gleichheit mit ſich ſelbſt (den göttlichen Sohn), und die Verbindung der Einheit mit ihrer Gleichheit macht die dritte Perſon in der Gottheit (den heiligen Geiſt) aus. Ab *unitate* gignitur *unitatis aequalitas; connexio* vero ab *unitate* procedit et ab *unitatis aequalitate* **). Die Welt iſt das zuſammengezogene oder endlich gewordene Maximum, und durch die verſchiedenen Arten und Grade der Zuſammenziehung des Maximum's entſteht die Mannichfaltigkeit der Dinge ***). Um aber das Maximum in ſeinem Verhältniſſe zur Welt zu denken, muß man, wie ſich Nicolaus ausdrückt, vorher den Verſtand von allen Begriffen der Cirkel und Sphären gereinigt haben. Dann zeigt ſich, daß es weder die vollkommenſte körperliche Figur ſey, wie die Sphäre; noch auch eine geometriſche Figur, wie Cirkel und Triangel; noch auch eine gerade Linie; ſondern über dieſe ſämtlich, ſo wie über alles, was ſich durch Sinn, Einbildung und Vernunft mit natürlichen Merkmalen begreifen läßt, erhaben ſey. Das Maximum iſt die einfachſte und abſtracteſte Intelligenz; in ihm iſt Alles und Eins; die Linie iſt zugleich Triangel, Cirkel und Sphäre; die Einheit iſt Trinität

*) *Ibid.* lib. I. cap. 4-8.

**) Nicolaus drückt dieſes auch ſo aus: Quemadmodum generatio unitatis ab unitate eſt una unitatis repetitio; ita *proceſſio* ab utroque eſt repetitionis illius unitatis, ſive mavis dicere, unitatis et aequalitatis unitatis ipſius unitio. *Ibid.* lib. II. cap. 6. Vol. I. fol. 4.

***) *Ibid.* lib. II. cap. 6. Vol. I. fol. 16. —

Trinität und umgekehrt; das Accidens iſt zugleich Subſtanz; der Körper iſt zugleich Geiſt; die Bewegung iſt zugleich Ruhe u. w. Man hat aber ſeinen Verſtand von den Begriffen der mathematiſchen Figuren noch nicht recht geläutert, wenn man nicht einſieht, daß die Einigkeit Gottes nothwendig zugleich eine Dreyeinigkeit ſeyn müſſe. Dies beweiſt Nicolaus durch ein Beyſpiel, das er vom menſchlichen Verſtande entlehnt. Die Einheit des menſchlichen Verſtandes iſt nichts anders, als das Denkende, das Denkbare und das Denken. Will man ſich nun von dem Denkenden zum Maximum (dem unendlich Denkenden) erheben, und nicht hinzufügen, daß dieſes auch zugleich das höchſte Denkbare, und das höchſte Denken ſey; ſo wird man von der vollkommenſten und größten Einheit keinen richtigen Begriff erlangen *). Nicolaus wandte den Begriff der Trinität

*) *Ibid.* lib. I. cap. 10. Oportet philoſophiam, ad *trinitatis* notitiam aſcendere volentem, *circulos et ſpheras evomuiſſe.* Oſtenſum eſt in prioribus unicum ſimpliciſſimum maximum; et quod ipſum tale non ſit nec perfectiſſima figura corporalis, ut eſt ſphera, aut ſuperficialis, ut eſt circulus, aut rectilinealis, ut eſt triangulus, aut ſimplicis rectitudinis, ut eſt linea. Sed ipſum ſuper omnia illa eſt. Itaque illa, quae aut per *ſenſum*, aut *imaginationem* aut *rationem* cum naturalibus appendiciis attinguntur, neceſſario *evomere* oportet, ut ad ſimpliciſſimam et abſtractiſſimam intelligentiam perveniamus, ubi omnia ſunt unum; ubi linea ſit triangulus, circulus et ſphera; ubi unitas ſit trinitas, et e converſo; ubi accidens ſit ſubſtantia; ubi corpus ſit ſpiritus; motus ſit quies et caetera huiusmodi. Et tunc intelligitur, quando quodlibet in ipſo uno intelligitur unum, et ipſum unum omnia, et per conſequens quodlibet in ipſo omnia. Et *non recte evomuiſti* ſpheram,

nität des Urmaximum's auch auf die Welt an, die als Abbild jenes, als zuſammengezogenes Maximum, doch auch eine Trinität ausdrücken muß. Dieſe Trinität des Univerſum's zeigt ſich 1) in der bloßen Möglichkeit desſelben oder der Urmaterie. 2) in der Form; 3) in der Weltſeele oder dem Weltgeiſte, der allen Dingen, ſo wie dem Ganzen, einwohnt. Das Urmaximum drückt das zuſammengezogene Maximum zugleich aus; der Schöpfer und das Geſchöpf ſind Eins *). Nicolaus glaubte in dem zuſammengezogenen Maximum und dem Verhältniſſe desſelben zur Gottheit eben die Hauptgattungen von Weltweſen, die ſich nach Graden der Vollkommenheit unterſcheiden, wie ſie Ficin angenommen hatte. Er ſetzte auch den Menſchen auf die mittlere Stufe, wodurch die niedere lebloſe organiſche und thieriſche Welt mit der Welt der Engel und der Gottheit zuſammengeknüpft wird. In dieſen Prämiſſen fand er aber, was Ficin doch nicht gefunden hatte, die Erklärung des Geheimniſſes der Menſchwerdung der Gottheit. Die Gottheit wollte ihr Werk, den Inbegriff der Creaturen, zur Vollkommenheit erheben, und das konte nur geſchehen, wenn ſie ſelbſt Creatur wurde. Sie

ram, circulum, et huiusmodi, ſi non intelligis, *ipſam unitatem maximam neceſſario eſſe trinam.* Maxima enim nequaquam recte intelligi poterit, ſi non intelligatur trina. Ut exemplis at hoc utamur convenientibus: Videmus *unitatem intellectus* non aliud eſſe, quam *Intelligens*, *Intelligibile* et *Intelligere.* Si igitur ab eo, quod eſt *Intelligens*, velis te ad *maximum* transferre et dicere, *maximum* eſſe *maxime Intelligens*, et non adiicias, ipſum etiam eſſe *maxime Intelligibile* et *maxime Intelligere;* non recte de unitate maxima et perfectiſſima concipis.

*) *Ibid.* lib. II. cap. 7-10. Vol. I. fol. 17-20.

Sie wählte aber zu dieſer Creatur die Menſchheit, weil dieſe die mittlere Stelle in der Reihe der Weltweſen einnimt, und dadurch das Band ihres Zuſammenhanges zum Ganzen iſt. Die Gottheit, die allgegenwärtig in Allem exiſtirt, nahm zugleich die concrete Menſchheit an, und das konte ſie thun, ohne mit ihrem eigenen Weſen im Widerſpruche zu ſtehen; denn abſolut betrachtet ſind der Schöpfer und das Geſchöpf ohnehin Eins *).

Das Syſtem des Nicolaus von Cuſa iſt abermals ein Pantheismus, der zugleich Theismus ſeyn ſollte, und eben dadurch ſich ſelbſt zerſtörte. Es verräth ſich hier eine wunderliche Vermiſchung mathematiſcher und logiſcher Begriffe. Die Gottheit war dem Nicolaus eigentlich, wie dem Ficin, der logiſche Begriff der höchſten Gattung, durch den mathematiſchen Begriff des abſolut Größten (nicht des relativ Größten) gedacht, der eben deßwegen auch, weil er alle Mehrheit ausſchloß, mit dem Begriffe des abſolut Kleinſten, des abſolut Einfachen, und, ſofern er das höchſte Weſen enthalten ſollte, mit dem Begriffe des abſolut Vollkomnen zuſammenfiel; aber doch nicht mehr und nicht weniger als ein bloß logiſcher Begriff war, dem nichts Objectives correſpondirte. Daher denn auch die Beſorgniß, die Nicolaus äuſſert, daß man ſeinen Begriff vom Maximum nicht rein und abſtract genug denken möchte, und ſein Rath, vorher alle Cirkel und Sphären, das heißt, alle ſinnliche Merkmale, zu evomiren. Er mochte wohl ahnden, daß der Verſtand bey allen Vomitiven doch ohne ſinnliche Merkmale das Maximum nicht als etwas Reales denken könne, weil der Begriffe ohne dieſelben in ein Nichts verſchwindet. Nur hellte ſich Nicolaus jene Ahn-

*) *Ibid.* lib. III. cap. 2 ſq. Vol. I. fol. 25.

Ahndung nicht recht zur Deutlichkeit auf. Sofern er ſeinen Begriff von Gott und der Identität desſelben mit der Welt mathematiſch ausdrückte, klingt ſeine Theologie noch pantheiſtiſcher, wie die des Ficin; im Weſentlichen hatte er aber mit dieſem dasſelbe Syſtem, wie man aus dem Verhältniſſe ſieht, in welchem er hernach die Welt zur Gottheit darſtellt; denn dieſes Verhältniß war eben ſo theiſtiſch. Es liegen alſo bey ſeinem Syſteme dieſelben Fehler zum Grunde, wie bey dem Ficinſchen.

Die Ideen des Nicolaus, welche hier entwickelt ſind, herſchen auch in den übrigen oben bemerkten Schriften desſelben. Einige Erläuterungen jener kommen in der Apologia doctae ignorantiae diſcipuli ad diſcipulum vor, die dem Werke des Nicolaus de docta ignorantia angehängt iſt *). Sie iſt von einem Schüler des Nicolaus an einen Mitſchüler gerichtet, gegen eine Schrift des Venchus, die unter dem Titel Ignota literatura erſchienen, und worin die Vorſtellungsart des Nicolaus ſehr leidenſchaftlich beſtritten war. Man kann ſie als eigenes Product des Nicolaus betrachten, weil der Verfaſſer nur ſeinem Mitſchüler erzählt, wie Nicolaus die Ignota literatura aufgenommen, und über die darin enthaltenen Einwürfe geurtheilt habe. Vielleicht rührt ſie auch wirklich vom Nicolaus ſelbſt her, ſo daß er dieſe apologetiſche Form wählte.

Die beyden Bücher de coniecturis handeln nicht bloß, wie man vermuthen ſollte, von Muthmaßungen, oder vom Wahrſcheinlichen und den Gründen desſelben; ſondern ſie enthalten eine Theorie des menſchlichen Erkentnißvermögens überhaupt, in dem Geſichtspunkte, aus welchem Nicolaus dieſes betrachtete,

*) *Nic. Cuſ.* Opp. Vol. I. p. 35.

tete, und ſeinem metaphyſiſchen Syſteme angemeſſen. Die abſolute Wahrheit kann der Menſch nicht erreichen; praeciſio veritatis inattingibilis, wie ſich Nicolaus ausdrückt; alle menſchliche Erkentniß iſt alſo bloß eine wahrſcheinliche, oder eine Conjectur; und eine Unterſuchung des Princips der Conjecturen im menſchlichen Geiſte iſt daher eine Unterſuchung des Erkentnißvermögens überhaupt. Die Sprache, in welcher Nicolaus auch hier philoſophirt, iſt eben die mathematiſch myſtiſche, wie in den Büchern de docta ignorantia. Seine Idee vom menſchlichen Erkentnißvermögen läßt ſich meines Erachtens noch am beſten aus folgender Stelle abnehmen, die ich mit ſeinen eigenen Worten hierher ſetzen will: Coniecturas a mente noſtra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta Dei ſimilitudo, fecunditatem creatricis naturae ut poteſt participat, ex ſe ipſa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium ſimilitudinem rationalia exerit. *Coniecturalis* itaque mundi humana mens *forma* exiſtit, uti *realis* divina. — Ut autem mentem coniecturarum principium recipias, advertas oportet, quomodo ut *primum* omnium rerum atque noſtrae mentis *principium unitrinum* oſtenſum eſt, ut multitudinis, inaequalitatis, atque diviſionis rerum unum ſit principium, a cuius unitate abſoluta multitudo, ab aequalitate inaequalitas, et a connexione diviſio effluat; ita *mens noſtra*, *quae non niſi* intellectualem naturam creatricem *concipit*, *ſe* unitrinum *facit* principium *rationalis ſuae fabricae. Sola enim ratio* multitudinis, magnitudinis *ac* compoſitionis *menſura eſt; ita ut ipſa ſublata nihil horum ſubſiſtat.* — Quapropter unitas mentis omnem in ſe complicat multitudinem; eiusque aequalitas omnem magni-

magnitudinem; ſicut et connexio compoſitionem. Mens igitur unitrinum principium; primo ex vi complicativae unitatis multitudinem explicat; multitudo vero inaequalitatis atque magnitudinis generativa eſt. Quapropter in ipſa primordiali multitudine ut in primo exemplari magnitudines et perfectiones integritatum, et varias et inaequales, venatur; deinde ex utrisque ad compoſitionem progreditur. *Eſt igitur mens noſtra* diſtinctivum, proportionativum, *atque* compoſitivum *principium.* — Rationalis fabricae *naturale quoddam pullulans* principium *numerus* eſt. Mente enim carentes, uti bruta, non numerant. *Nec eſt aliud numerus, quam ratio explicata* *). Man ſieht hier den Grund, warum Nicolaus die mathematiſche Bezeichnungsart für ſein philoſophiſches Ideenſyſtem wählte; er fand in den Zahlen und Zahlverhältniſſen die Principien des Erkentnißvermögens ſelbſt. Die Art, wie er dieſe Principien entwickelte, hier zu verfolgen, würde zu große Weitläuftigkeit fodern. Auch verliert ſich Nicolaus dabey oft ſo tief in ſeinen mathematiſchen Myſticismus, daß ſeine Theorie, wenigſtens für mich, ganz unverſtändlich wird. Wer inzwiſchen das Syſtem des Nicolaus in ſeinem ganzen innern Detail und Zuſammenhange ſtudiren will, der muß die Bücher de coniecturis als die Propädeutik dazu betrachten; obgleich Nicolaus ſelbſt ſie erſt auf ſeine Metaphyſik folgen läßt, und gewiſſermaßen auf dieſe gründet.

Zu den Büchern de coniecturis iſt das Werk de ſapientia in drey Büchern ein Commentar. Die Form des Werks iſt dialogiſch, und eine Nachahmung der

*) *Nic. Cuſ.* de conicct. lib. I. cap. 3. 4. Op. Vol. I. fol. 42.

der Dialoge des Petrarcha desſelben Titels *). Ein Idiot und ein Redner (Orator) kommen auf dem Markte zu Rom zuſammen; jener ſpottet der Schulweisheit; dieſer vertheidigt ſie. Der Verfaſſer macht noch eine dritte Perſon aus, die äuſſere Umſtände des Dialogs bemerkt. Im dritten Buche wird noch eine vierte Perſon, ein berühmter fremder Philoſoph, hinzugezogen, der ſich wegen des Jubiläums in Rom aufgehal-

*) Gleich der Eingang des Dialogs iſt ganz, wie bey Petrarcha. Nur begeben ſich der Idiot und der Orator, wie der Autor bemerkt, in eine Badſtube, um ihre philoſophiſche Unterhaltung ungeſtört fortſetzen zu können (Vol. I. fol. 75). Ich will folgende Stelle des Dialogs ausheben: ORATOR. Quomodo ductus eſſe potes ad ſcientiam ignorantiae tuae, cum ſis Idiota? IDIOTA. Non ex tuis, ſed Dei libris. O. Qui ſunt illi? I. Quos ſuo digito ſcripſit. O. Ubi reperiuntur? I. Ubique. O. Igitur et in hoc foro. I. Immo etiam dixi, quod ſapientia clamat in plateis. O. Optarem audire quomodo? I. Si te absque curioſa inquiſitione affectum conſpicerem, magna tibi panderem. O. Poteſne boc brevi tempore efficere, ut quid velis deguſtem? — Man ſieht, der Idiot ſpricht, wie der Gelehrte ſprechen ſollte, und der Gelehrte, wie der Idiot. Beym Petrarcha iſt's umgekehrt. Im zweyten Buche oder Dialoge ſucht der Orator den Idioten auf, findet ihn circa templum aeternitatis, und hier knüpft ſich das Geſpräch von neuem an. Im dritten Dialoge trifft der Orator den fremden Philoſophen auf der Tiber-Brücke und führt ihn zum Idioten, der in einem Gewölbe unter einem Hauſe hölzerne Löffel macht. Dieſer meynt, wenn der Fremde wirklich ein Philoſoph ſey, werde er an der Arbeit des Idioten keinen Anſtoß nehmen. Der Philoſoph erwiedert: Auch Plato ſolle ſich zuweilen mit Mahlen beſchäfftigt haben. — Unter jeden Dialog hat Nicolaus die Zeit der Verfertigung desſelben geſetzt. Den erſten ſchrieb er in einem Tage im J. 1465 im Julius; den zweyten in zwey Tagen im Anfang des Auguſt; den dritten gegen das Ende des Auguſt. Dieſer iſt der längſte.

gehalten haben ſollte, und dem der Orator denn zufällig begegnet. Unter der Perſon des Idioten trägt Nicolaus ſeine Theorie von den Zahlen als Erkentnißprincipien auf eine populare Art vor. Jener geht davon aus, daß die Leute auf dem Markte zu Rom Geld zählten, Waaren abwogen, Zeug maßen; er fragt den Redner, wie ſie das können? und ſo docirt er dieſem ſein philoſophiſches Zahlenſyſtem in Anwendung auf Gott, die Welt und die Seele, weiter vor. Daß das Talent einer verſtändlichen und popularen Darſtellung philoſophiſcher Begriffe dem N. gänzlich verſagt war, beweiſen auch dieſe Geſpräche; der Idiot ſpricht bald ſo mathematiſch myſtiſch, daß ihm der Orator die Vorwürfe, welche jener dieſem anfangs wegen ſeiner Schulweisheit macht, ganz füglich hätte zurückgeben können. Wie viel zweckmäßiger und intereſſanter ſind dagegen die Dialoge des Petrarcha, welche Nicolaus hier nachahmen wollte! Daß der letztere die Rolle des Idioten übernahm, gründete ſich nicht ſowohl auf eine Verachtung der Schulweisheit, wie ſie Petrarcha wirklich hegte; ſondern darauf, daß Nicolaus ſeine Philoſophie als eine Philoſophie des Nichtwiſſens vorſtellen wollte, vielmehr bloß als Reſultat der Conjectur, wie er es nante, und ſie inſofern dem angeblichen Wiſſen der Oratoren und Philoſophen ſeiner Zeit entgegenſetzte; denn auch der berühmte fremde Philoſoph wird von dem Orator zu dem Idioten geführt, und muß ſich von dieſem belehren laſſen.

Von den Zahlen, als den angemeſſenſten Zeichen der Natur der Gegenſtände, hat Nicolaus beſonders gehandelt in einem Tractate, welcher Compendium überſchrieben iſt *); ſo wie er ſeine Theologie

*) Vol. I. fol. 169.

gie noch weiter ausgeführt hat in den Abhandlungen de viſione Dei; de Dato Patris luminum; de quaerendo Deum; de venatione ſapientiae; de apice theoriae *). Dieſe letztern Abhandlungen unterſcheiden ſich auch von den vorher erwähnten dadurch, daß ſie noch mehr mit Alexandriniſcher Myſtik durchwebt ſind, als jene; denn hier hat Nicolaus viel von der myſtiſch theologiſchen Schwärmerey des Dionys des Areopagiten aufgenommen, der, wie faſt bey allen Philoſophen des Mittelalters und auch dieſer Zeit, einer ſeiner Lieblingsſchriftſteller iſt, deſſen Ausſprüchen er faſt unbedingt folgt. Als ein feuriger Eiferer zeigt ſich übrigens Nicolaus für die chriſtlich katholiſche Religion gegen die Mohammedaner und die Huſſiten in Böhmen. In einer beſondern Schrift ſtellt er eine Vergleichung des Chriſtenthums mit der Religion des Mohammed an **), beweiſt, daß der Koran ein untergeſchobenes Werk ſey, und vertheidigt das Chriſtenthum gegen die Vorwürfe der Mauriſchen Philoſophen, zuweilen aus Stellen des Koran ſelbſt. Gegen die Böhmen oder Huſſiten ſind vier ſeiner Epiſteln gerichtet. Seine übrigen Schriften ſind mathematiſchen, aſtronomiſchen und phyſikaliſchen Inhalts ***).

Noch will ich etwas von dem Werke des Rudolph Agricola de dialectica inventione hinzufügen. Die Lebensumſtände dieſes vortrefflichen Mannes, und ſein Einfluß auf die Verbreitung der claſſiſchen Literatur und der reinern Ariſtoteliſchen Philoſophie in Deutſchland, ſind bereits oben erwähnt worden. Für die

*) *Ibid.* fol. 99. fol. 193. fol. 197. fol. 201. fol. 219.

**) Cribrationes Alchorani libb. III. Vol. I. fol. 126 ſq.

***) *Nic. Cuſ.* Epiſt. contra Bohemos Opp. Vol. III. fol. 5.

die leztere that er gewiſſermaßen daſſelbe, was Jacob Faber von Eſtaples in Frankreich that; nur daß er nicht ſchriftſtelleriſcher Commentator der Ariſtoteliſchen Bücher war, wie dieſer. Das Werk de dialectica inventione zeigt den Agricola in Anſehung ſeines philoſophiſchen Talents und der Klarheit und Eleganz ſeiner lateiniſchen Diction in einem ſehr vortheilhaften Lichte. Erasmus, dieſer enthuſiaſtiſche Verehrer und Lobredner des Agricola, giebt jenem Werke den Titel: de inventione rhetorica, wahrſcheinlich aus einem Verſehn; obgleich zu dem Inhalte dieſer Titel beſſer zu paſſen ſcheint; Agricola ſelbſt nent daſſelbe gleich anfangs ausdrücklich libros de inventione dialectica. Er theilte die Dialektik in zwey Theile, von der Erfindung, und von der Beurtheilung. Der erſte enthält eine Zahl von locis, aus denen Argumente zur Beſtätigung oder Widerlegung eines Satzes geſchöpft werden können. Der andere enthält die Formen oder Regeln der Argumentation, nach welchen ſich entſcheiden läßt, ob die aufgefundenen Argumente der Abſicht entſprechen oder nicht, ob ſie nicht etwa mehr ſchaden als nützen, ob ſie paſſend und bündig ſind oder nicht. Der erſte und ſchwerſte Theil der Dialektik iſt der, welcher die Erfindung betrifft; dieſen hat alſo Agricola zuerſt abgehandelt; an der Ausarbeitung des andern Theils wurde er durch ſeinen zu frühen Tod gehindert. Er hat den erſten Theil wiederum in drey Bücher geſchieden. In dem erſten werden die loci der Erfindung ſelbſt angegeben und entwickelt. Er unterſcheidet dieſe in innere, die ſich entweder auf die Subſtanz ſelbſt, wie Definitio, Genus, Species, Proprium, Totum, Partes, Coniugata, oder auf die Verhältniſſe derſelben beziehen, wie Adiacentia, Actus, Subiecta: und in äuſſere, die

a)

a) mit dem Gegenſtande verwandt ſind, wie Efficiens, Finis, Effecta, Deſtinata; b) mit ihm überhaupt zuſammenhangen, wie Locus, Tempus, Connexa; c) zufällig ihm anhaften, wie Contingentia, Pronuntiata, Nomen rei, Comparata, Similia; endlich d) dem Gegenſtande widerſtreiten, wie Oppoſita, Differentia. Das zweyte Buch handelt von der Art, wie jene loci zu gebrauchen ſind, wobey ſehr viele nützliche Bemerkungen und Regeln vorkommen. Da nun aber zur vollendeten Darſtellung auch gehört, daß die Aufmerkſamkeit des Zuhörers gewonnen, und derſelbe gerührt und überzeugt werde; daß ferner die erfundenen Argumente ſo geſtellt und ausgeführt ſind, wie der beabſichtigte Zweck es verlangt; ſo giebt Agricola im dritten Buche auch hierüber Vorſchriften, und wagt zugleich manche freymüthige und für die Zeitgeſchichte ſehr intereſſante Urtheile über die Art, wie damals allgemein Dialektik und Rhetorik gelehrt und ausgeübt wurden, und welche nachtheilige Wirkungen dieſes ſowohl auf den Zuſtand der Wiſſenſchaften, als auf die Cultur des Volks überhaupt hatte *).

Bemer-

*) Agricola — ſein eigentlicher Name war Husmann — ſchrieb die Bücher de inventione dialectica auf Bitte ſeines Freundes, des Theoderich von Pleiningen oder Plenningen, den er nach der damaligen Gelehrtenſitte, den Namen ein gelehrtes Merkmal zu geben, ſeinen Plinius nante, und dem er auch jene Bücher gewidmet hat. Die vollſtändigſten Nachrichten über Agricola hat Hr. Meiners geliefert in ſeiner Abhandlung: Ueber die erſten Beförderer des Studium's der alten Literatur im nördlichen Deutſchland, beſonders über die Schickſale und Verdienſte Rudolphs Agricola und Hermann's von dem Buſſche; in den Lebensbeſchreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften B. II.

 S.

Bemerkenswerth iſt das Urtheil, welches Agricola über die große Kunſt des Raymund Lullus fällt, die auch eine Erfindungskunſt, eine Topik, war

S. 332 ff. Nach der Vermuthung dieſes Gelehrten verfertigte Agricola das oben genante Werk in großer Geſchwindigkeit im J. 1483 oder 1485. Alardus gab es zuerſt nach einer fehlerhaften und unvollſtändigen Abſchrift heraus im J. 1516. Nachher in der Samlung der Opera omnia des Agricola, die Alardus beſorgte, (in welcher Samlung jedoch das Buch de quatuor monarchiis fehlt), wurde es aus einer echten und vollſtändigen Handſchrift des A. abgedruckt. Die beſondere Ausgabe des Werks, die ich gebraucht habe, hat den Titel: *Rodolphi Agricolae*, Phriſii, de inventione dialectica libri tres cum ſcholiis *Ioannis Matthaei Phriſſemii;* Coloniae ap. Heronem Alopeacum a. 1527. 4. Die von mir ausgehobenen loci ſtehn in dieſer Ausgabe in einer Tabelle S. 22. Vergl. lib. I. cap. 28. Eines literariſch merkwürdigen Umſtandes will ich gedenken, der dem Hrn. Meiners entgangen iſt, und den auch Voſſius, Fabricius und Bayle nicht bemerkt haben. Agricola beſaß ein Werk des Quintilian unter dem Titel: Altercationes. Er ſagt (lib. III. cap. 15. p. 415): Quintilianus, ſicut *Declamationum*, ſic *Altercationum* quoque condidit volumen, *quod in noſtras pervenit manus*, egregium quidem, ſicut ſunt illius viri omnia. Der Commentator Phriſſemius ſetzt hinzu (p. 416): Demiror ego, cum nihil ferme tam obrutum fuerit hactenus, quin id noſtra hac tempeſtate in lucem prodeat, qui fiat, ut hoc *Fabii Altercationum* opus nondum usquam excuſum ſit. Nam exſtare ipſum adhuc, id vel inde colligi poteſt, quod *Rodolphus* ſibi id viſum teſtatur, neque veriſimile iſt, intra tantillum temporis intercidere potuiſſe. Jener Stelle des Agricola erwähnt Barth ad Stat. Theb. IX, 169, und nach dieſem Burmann in der Vorrede zum Quintilian. Der letztere vermuthet, daß es bloß ein prahleriſches Vorgeben von Agricola geweſen ſey. Dies iſt doch gar nicht glaublich.

war, wie die Dialektik des Agricola *). Er erklärt dieſe für ein Werk des Scharfſinns; aber da es dem Lullus an gelehrten Kentniſſen gebrach, was ſeine Anhänger als einen Vorzug an ihm zu rühmen pflegen, ſo wußte er ſelbſt nicht die Anwendbarkeit ſeiner Kunſt zu zeigen, und ſeine Idee davon deutlich zu entwickeln. Daher herſchen in derſelben Dunkelheit und Geſchmackloſigkeit, und dieſe findet man auch bey denen, die ſich nach ihr gebildet haben, wenn ſie nicht etwa an Gelehrſamkeit oder Genie ihren Meiſter übertreffen. Eine Fülle von Ideen verſchafft die lulliſche Kunſt allerdings; aber eine Fülle, die bloß für diejenigen Werth haben kann, welche Begriffe zählen, nicht, durch Begriffe urtheilen wollen. Agricola behauptet mit Recht, daß in einigen von den locis, die er angegeben, der Stoff zu der ganzen Kunſt des Lullus enthalten ſey. Donandus tamen ſic quoque vir ille, ſetzt er hinzu, ingenii praeſtantis teſtimonio, nec merita honeſtiſſimi propoſiti laude fraudandus; qui cum plurimum ſtudiis conferre cuperet, contulit certe quod potuit. Si quid animo ſuo parum reſponderit, voluntatem quidem laudes, ignoſcas ingenio. Im Anfange des erſten Buchs berührt Agricola auch gelegenheitlich den Unterſchied zwiſchen ſeiner und der Ariſtoteliſchen Topik.

Noch härter äuſſert ſich Agricola darüber, wie die ſogenanten Gelehrten ſeiner Zeit die Syllogiſtik verſtänden und gebrauchten. Sie ſähen nicht ein, daß eine Argumentation dadurch nicht bündig werde, daß man ſie aus einem locus der Gattung oder der Art u. w. herleite, weil dadurch auch ganz falſche Argumentationen zu Stande gebracht werden können; ſondern

*) *Rudolph. Agricola* de inv. dial. lib. I. cap. 28.

dern daß dann erſt eine nothwendige Schlußfolge bey ihr ſtatt finde, wenn die Gegenſtände in ſolch einem Verhältniſſe mit einander ſind, daß ſie in irgend eine Form der Argumentation gebracht werden können, wodurch man ihren nothwendigen Zuſammenhang darſtelle. Indeſſen ſey dieſer Fehler in der Dialektik noch leicht zu ertragen, bey der Barbarey und Verwirrung aller Studien überhaupt; da ſie alle, gleich wilden Thieren, die aus ihren Behältern losgebrochen ſeyen, jede das Recht und Gebiet der andern beeinträchtige, und faſt keine Diſciplin an der Stelle oder in der Ordnung gelernt werde, wo und wie ſie gelernt werden müßte. So ſtammeln die Juriſten dunkle und verwickelte Diſputirregeln her. Die mediciniſchen Studien betreffen großentheils phyſikaliſche Probleme, die für ihren Zweck völlig überflüſſig ſind. Wiederum die Phyſik hat ſich ganz in die Mathematik verloren; daher das viele Wortgeſchwätz über das Maximum und Minimum, und das Princip des Calculirens, wie man es nent. Die Mathematik ſelbſt, die mit leeren Zänkereyen und dem Geſchrey von Diſputanten gar nicht zu thun hat, ſondern mit dem Raume und Maaße zufrieden iſt, und mehr der Anſchauung als den Worten vertrauet, iſt dagegen ganz verlaſſen, und eben deßwegen als ein Myſterium, wozu Profane keinen Zugang haben, am unbeflekteſten geblieben. Was ſoll man aber von der Theologie ſagen? Nimt man davon weg, was der Metaphyſik, Phyſik und Dialektik angehört, ſo ſteht ſie nackt und bloß da, und kann ihren Namen nicht weiter behaupten. Wenn alſo das Volk belehrt, und zur Religion, Gerechtigkeit, Mäſſigkeit, ermahnt werden ſoll; ſo wird irgend ein unauflösliches Problem aus jenen Wiſſenſchaften aufgeworfen, um damit die Zeit hinzubringen, und die

die Ohren der Zuhörer mit leerem Wortgeräuſche zu erfüllen. Man lehrt alſo ohngefähr ſo, wie ſich Kinder Räthſel aufzugeben pflegen, nur daß weder die Lehrenden, noch die Lernenden, etwas von den Räthſeln begreifen. Die Klagen, ſetzt Agricola vorſichtig hinzu, als ob ſie gar nicht Folgen aus ſeiner eigenen Beobachtung wären, hab ich ſehr oft von den würdigſten und gelehrteſten Männern vernommen, die ihr Talent, ihr Alter und ihre Kentniß etwas Beſſeres ahnden ließ, und die darüber trauerten, daß die Ordnung und Abtheilung der nützlichſten Wiſſenſchaften ſo verwirret werde. So wenig ich wagen möchte zu behaupten, daß ihre Klagen wahr ſeyen; ſo ſehr wünſche ich, daß ſie falſch ſeyn möchten *).

*) De dial. invent. II, I. p. 143.

Sechster Abſchnitt.

Geſchichte der cabbaliſtiſchen Philoſophie im funfzehnten und in der erſten Hälfte des ſechszehnten Jahrhunderts.

Die durch die verſchiedenen philoſophiſchen Parteyen unter den Juden kurz vor und zu Chriſti Zeit aufgeſtellten Lehrbegriffe der Religionsphiloſophie wurden in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt von den Gelehrten dieſer Nation weiter verfolgt, und auf ſehr mannichfaltige Weiſe modificirt. Da man einmal in die allegoriſche Erklärungsart der Bücher des alten Teſtaments hineingegangen war, und ſich hierbey in den Myſticismus verlor; da man ferner verſchiedenartige oft einander geradezu entgegengeſetzte griechiſche und orientaliſche Philoſopheme zu jener allegoriſchen Erklärungsart benutzte, und ſo durch ein großentheils willkührliches Verfahren der phantaſirenden Vernunft eine eigene Religionsphiloſophie zu Stande brachte; ſo war natürlich hierdurch ein unermeßlicher Spielraum für Abänderungen, verſchiedene Darſtellungen und Beſtimmungen der jüdiſchen Theologie und Moral eröffnet, wobey gleichwohl immer dieſelben Hauptideen zum Grunde lagen. Wer Beruf oder Neigung hat, mancherley Rabbiniſche Ideen über das Weſen und die Eigenſchaften der Gottheit, über die Schöpfung der Welt und des Menſchen, über die Dämonologie, über die Religionsgebräuche, über die Freyheit des Willens, über Moralität und Legali-

tät, über den Zuſtand nach dem Tode kennen zu lernen, wird im Talmud und in dem neuern Werke Eiſenmenger's eine reiche Leſe halten können *). Das Ganze der rabbiniſchen Philoſophie iſt ein in ſeinen innern Beſtandtheilen zu heterogenes Gemiſche aus den ältern poſitiven Religionsbegriffen, aus Griechiſcher, bald Platoniſcher, bald Ariſtoteliſcher Philoſophie, aus willkührlichen Vermehrungen und Deutungen des Moſaiſchen ſchriftlichen und mündlichen Geſetzes, aus dem jedesmaligen Wahne und Aberglauben des Zeitalters, worin die berühmteſten Rabbinen lebten, aus den Streitigkeiten, die ſie über ihre gegenſeitigen Meynungen mit einander hatten; als daß ſich jetzt ein beſtimtes Rabbiniſches philoſophiſches Syſtem daraus abſtrahiren lieſſe. Brucker hat einen Verſuch gemacht, die von ihm ſogenante exoteriſche Philoſophie der Juden darzuſtellen. Aber es iſt eigentlich die ſpätere durch Studium und Anwendung des Peripateticismus gebildete Philoſophie des Moſes Maimonides, Menaſſe Ben Israel u. a. im Mittelalter, die er charakteriſirt, und mit den Behauptungen, Schwärmereyen und Träumen älterer Talmudiſten ſehr unzweckmäßig und unhiſtoriſch zuſammenwirft **).

Neben der Rabbinenphiloſophie, die im Talmud ihre Hauptquelle hat, entſtand in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt die ſpäterhin ſogenante Cabbaliſtiſche Philoſophie, in welcher das Emanationsſyſtem der ältern Alexandriniſchen Juden

*) Eiſenmenger's entdecktes Judenthum. Zwey Bände. Königsberg 1711. 4.

**) *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 861.

Juden mit einem bewundernswürdigen Aufwande von Scharfſinn und Anſtrengung der Phantaſie bis zum Excentriſchen verfolgt wurde. Der Namen Cabbala iſt ein neueres hebräiſches Wort, und bezeichnet überhaupt eine geheime Tradition. Er mag unter den Juden früher im Gebrauche geweſen ſeyn; aber bey den chriſtlichen Schriftſtellern komt er erſt im funfzehnten Jahrhunderte vor, beſonders ſeitdem Johann Picus von Mirandula auf die Cabbaliſtik Aufmerkſamkeit erregte. Die ältern heydniſchen Schriftſteller kennen ihn gar nicht. Die Geſchichte des Urſprungs der Cabbala ſelbſt wird von mehrern Cabbaliſten mit den ungereimteſten Fabeln und Legenden auf eine ſehr widerſprechende Weiſe erzählt. Ueberhaupt wird die Cabbala als eine Offenbarung vom Himmel vorgeſtellt, weil einmal die Juden nach ihrer gänzen religiöſen Denkart an keine Weisheit Glauben gewinnen konten, die ihnen nicht als Mittheilung von oben herab dargeboten wurde; wie dies die Geſchichte ihrer Religionsphiloſophie bis auf die neuern Zeiten herab durchweg beweiſt. Nun ſagt eine Legende, Adam habe ſehr wohl gewußt, in was für einem Verhältniſſe er zu dem Adam Kadmon, dem Meſſias, ſtehe, und daß dieſer der Vermittler zwiſchen ihm und der Gottheit ſey, durch welchen allein er auch die Gottheit anſchauen und göttliche Dinge erkennen möge. Allein Adam habe ſich vermeſſen und geglaubt, er würde das Ebenbild Gottes nicht vollkommen darſtellen, wenn er nicht völlig unabhängig und frey wäre; und in dieſem Dünkel habe er gehofft, ohne jenen Mittler mit der Gottheit vereinigt werden zu können. Dafür aber ſey er des himliſchen Lichtes oder der cabbaliſtiſchen Weisheit beraubt worden. An dem Baume des Erkentniſſes, wie ihn die Moſaiſche Geſchichte beſchreibt,

habe

habe ihn die Gottheit nur erinnern wollen, welch ein Verbrechen er gegen den Meſſias begangen. Adam habe ſich hierüber gehärmt und wieder zum Meſſias gewandt. Noch im Paradieſe habe ihm der Engel Raphael ein Buch vom Himmel gebracht, das in LXXII Abtheilungen und DCLXX Capiteln die Weisheit des Himmels enthielt. Andere Engel ſtiegen hernieder, um ihm dieſes Buch zu erklären. Aber nach dem Sündenfalle des Menſchen entſchwand auch das wunderbare Buch. Jedoch erhielt er es nach vielen Thränen und Bitten durch den Engel Raphael wieder; es wurde von ihm auf ſeine nächſten Nachkommen vererbt, und — hat ſich bis auf den heutigen Tag erhalten. Dieſes Buch, welches die Juden lange am ſtrengſten geheim hielten, ob es gleich ſchriftlich ſchon in den Händen mehrer Chriſten ſich befand, hat R. Iſaak Ben Abraham zum großen Verdruſſe ſeiner Glaubensgenoſſen (Amſterdam 1701. 4.) drucken laſſen. Es enthält eine praktiſche Cabbala oder Magie, Namen von Engeln, Geiſtern, und Vorſchriften, wie ſowohl die guten als die böſen Geiſter zu gewinnen ſind; wie man mit der Sonne und dem Monde reden; Krankheiten erregen und heilen; Städte zerſtören; Erdbeben verurſachen; die geheimen Kräfte von Kräutern, Edelſteinen, Fiſchen, Vögeln, Thieren, Holzarten, Blumen erkennen; aus den Sternen die Zukunft weiſſagen könne u. w. Die Betrügerey iſt demnach offenbar genug, und dieſer Inhalt des Buchs beweiſt auch, in welches Zeitalter ſeine Entſtehung zu ſetzen ſey. Nach einer zweyten Legende pflanzte Adam die Cabbala nur durch mündliche Ueberlieferung auf ſeine Nachkommen fort. Durch den Anwachs des Menſchengeſchlechts und die überhand nehmende leichtſinnige und irreligiöſe Denkart wäre ſie

aber

aber beynahe gänzlich verloren gegangen, wenn nicht Abraham, um ſie vor dem Untergange zu bewahren, ſie ſchriftlich verfaßt hätte. Hieraus ſey das Buch Jezirah entſtanden. (Dieſes Buch enthält eine Vereinigung der Pythagoriſchen Zahlenlehre mit der Lichtemanationstheorie, und rührt wahrſcheinlich vom Akibha, oder einem noch ſpäter lebenden Juden her). Es heißt weiter nach einer dritten Legende: Die Nachkommen des Patriarchen hätten jenes Buch vernachläſſigt. Während des Aufenthalts in Aegypten verloren ſich alle Geheimniſſe der Cabbala wieder. Aber Gott erbarmte ſich ihrer und offenbarte ſie auf's neue neben dem ſchriftlichen Geſetze dem Moſes, um ſie als mündliche Tradition durch die Aelteſten im Volke bewahren und fortpflanzen zu laſſen. Der Engel Michael gab ſelbſt dem Moſes ein Buch unter dem Titel: Majan Chochma (Quell der Weisheit), das Offenbarungen Gottes enthielt. (Der Verf. dieſes Buchs hat nur gegen die Zeitrechnung gefehlt, und dadurch ſeinen Betrug verrathen. Es wird darin der Paraphraſe des Jonathan erwähnt, deren Verfertigung von den Juden erſt in die Zeit kurz vor Chriſti Geburt geſetzt wird). Nach einer vierten Legende ſtamt die heutige Cabbala vom Esdras her. Das Hebräiſche Volk hatte abermals die cabbaliſtiſchen Geheimniſſe während der Babyloniſchen Gefangenſchaft verloren. Esdras mit Hülfe des Haggai und Zacharias ſtellte ſie wieder her, ſchrieb ſie in einem Buche nieder, und verordnete, daß dieſes Buch in der großen Synagoge verwahrt, der Inhalt aber mündlich auf die Nachkommen fortgepflanzt werden ſollte. Hier wäre durch die Streitigkeiten der Schriftgelehrten die Wiſſenſchaft beynahe wieder zu Grunde gegangen, wenn ſie ſich nicht in Aegypten erhalten,

und

und durch den Rabbi Simeon Ben Setach bey deſſen Rückkehr aus Aegypten in Paläſtina wieder eingeführt und in ihrer Exiſtenz für die Folgezeit geſichert wäre. So dauerte die Cabbala durch Tradition fort, bis R. Simeon Ben Jochai ſie im dritten Jahrhunderte nach Chriſti Geburt in ein Syſtem brachte, und mit ſeinen Schülern das Buch Sohar verfertigte.

Abſtrahirt von dieſen Fabeln der Juden läßt ſich über die hiſtoriſche Entſtehung der Cabbala etwa Folgendes feſtſetzen. Alle Cabbaliſtiſche Schriften wurden höchſt wahrſcheinlich erſt nach Chriſti Zeitalter verfertigt. Denn in den Talmudiſchen Büchern, die über Chriſti Zeit hinausgehn, wird ihrer gar nicht erwähnt, und die jüdiſch orientaliſche Philoſophie und Magie, die den Hauptſtoff der Cabbala ausmacht, bildete ſich auch erſt kurz vor und nach Chriſti Zeit. Rabbi Akibha brachte zuerſt die cabbaliſtiſchen Traditionen in eine Art von ſyſtematiſcher Form. Er lebte kurz nach der Zerſtörung Jeruſalem's, war anfänglich ein armer Hirte, verliebte ſich in die Tochter ſeines reichen Herrn, fieng auf Veranlaſſung derſelben noch in ſeinem vierzigſten Jahre an zu ſtudiren, und brachte es durch ſeine Anſtrengungen bald dahin, daß er alle ſeine Mitſchüler übertraf. Er übernahm hernach das Lehramt, und zwar mit ſolchem Beyfalle, daß er gegen vier und zwanzig tauſend Zuhörer gehabt haben ſoll. Der Vater des Mädchens willigte endlich in die Heyrath, und ſo gelangte Akibha vollends zu Reichthum und Anſehn. In der Folge wirkte er zur Empörung der Juden unter Bar Cochebas, den er für den Meſſias hielt, gegen den Hadrian, ſehr thätig mit, und brachte durch ſein Anſehn ein Heer von zwey hundert tauſend Juden zuſammen.

Aber bey der Niederlage, die Bar Cochebas von den Römern erlitt, wurde er gefangen im J. 183 nach Chriſti Geburt, und im hundert zwanzigſten Jahre ſeines Alters lebendig geſchunden. Ihm wird das Buch Jezirah zugeſchrieben. Einer ſeiner berühmteſten Schüler war R. Simeon Ben Jochai, den die Juden das große Licht, den Funken Moſis nennen. Um den Verfolgungen der Römer, welche die Empörung des Bar Cochebas nach ſich gezogen hatte, zu entgehen, verbarg er ſich nebſt ſeinem Sohne zwölf Jahre lang in einer Höhle, wo er auf eine wunderbare Art am Leben erhalten wurde. Hier hatte er Offenbarungen, die er und ſeine Jünger aufſchrieben, und aus denen das Buch Sohar entſtand. Nach dem Grabe des Jochai wird von frommen Juden gewallfahrtet. Die Bücher Jezirah und Sohar ſind ſchwerlich echt auf uns gekommen, ſondern vermuthlich durch viele ſpätere Zuſätze entſtellt und verbrämt. Daher behaupten auch Einige, daß beyde Bücher erſt um das zehnte Jahrhundert geſchrieben ſeyen. Ihr myſtiſcher und ſchwärmeriſcher Inhalt, wodurch ſie dunkel nnd oft ganz unverſtändlich werden, hat viele Commentare der Juden, auch von chriſtlichen Schriftſtellern im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhunderte, veranlaßt. Die merkwürdigſten Commentare ſind vom Lorja, Corduero, und vorzüglich das Werk: Porta coelorum, vom Rabbi Abraham Cohen Irira *).

Die

*) Die Quellen zur Kentniß der cabbaliſtiſchen Philoſophie ſind: *Artis Cabbaliſticae* h. e. reconditae Theologiae et Philoſophiae Scriptores. T. I. Baſil. 1578 fol. Der Herausgeber dieſer Samlung war Johann Piſtorius. Auſſer dieſem erſten Bande iſt nichts weiter erſchie-

Die Vorſtellungsart der Cabbaliſten iſt nichts anders, als die weiter verfolgte und ganz in transſcendenten Myſticismus übergegangene jüdiſch alexandriniſche Philoſophie, die auſſerdem in ſpätern Zeiten noch mancherley Zuſätze aus der Magie und Theurgie, aus den Rabbiniſchen Deuteleyen der Moſaiſchen Schriften, den Rabbiniſchen Legenden, und der Neu-Pythagoreiſchen, Neu-Platoniſchen und Neu-Ariſtoteliſchen Philoſophie bekam. Jene transſcendenten Schwärmereyen zum Behufe der Geſchichte zu einem klaren und zuſammenhangenden Lehrbegriffe zu erheben, iſt nicht möglich. Zur allgemeinen hiſtoriſchen Charakteriſtik derſelben iſt die Darſtellung einiger cabbaliſtiſchen Haupt-

erſchienen. Das gröſste Verdienſt um die Aufklärung der cabbaliſtiſchen Philoſophie erwarb ſich Chriſtian Knorr von Roſenroth, Geheimer Rath und Kanzler des Pfalzgrafen von Sulzbach, ein groſser Alchemiſt der Zeit, und Kenner der Hebräiſchen, Rabbiniſchen und Cabbaliſtiſchen Literatur, durch folgendes Werk: *Cabbala* denudata, ſeu doctrina Ebraeorum transſcendentalis et Metaphyſica et theologica; Opus antiquiſſimae philoſophiae barbaricae variis ſpeciminibus refertiſſimum, in quo ante ipſam libri translationem libri difficillimi atque in litteratura Ebraica ſummi, commentarii nempe in Pentateuchum et quaſi totum ſcripturarum V. T. Kabbaliſtici, cui nomen *Sohar*, tam veteris quam recentis, eiusque *Tikkunim* ſeu ſupplementorum tam veterum quam recentiorum praemittitur apparatus. Tom. I. Solisbaci 1677. 4. Tom. II. unter dem Titel: Liber *Sohar* reſtitutus; Francof. 1684. 4. editore *Chriſtiano Knorr de Roſenroth*. Vgl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 916 ſq. *Remarques* ſur l'antiquité et l'origine de la Cabbale par Mr. *de la Nauze* in den Mem. de l'acad. des inſcr. T. IX. und deutſch in: Hiſsmann's Magazine für die Philoſophie und ihre Geſchichte B. I. S. 245. Kleuker über die Natur und den Urſprung der Emanationslehre bey den Cabbaliſten; Riga 1786. 8.

Hauptbegriffe, die den übrigen zum Grunde liegen, und die ſich aus der Porta coelorum des Irira am leichteſten hervorheben laſſen, hinreichend. Die cabbaliſtiſche Philoſophie ſelbſt war nie ein Syſtem. Sie iſt ein buntes Gewebe mannichfaltiger widerſprechender Philoſopheme, Träumereyen, magiſcher Vorſchriften, jüdiſch liturgiſcher Formeln. Daher muß man ſich nicht wundern, wenn die Neuern, die ſich bemühten, den Cabbalismus in eine ſyſtematiſche Ordnung zu bringen, ihn bald ſo, bald anders vorſtellen, oft ohne daß man in der einen Darſtellung die Grundzüge der andern wieder erkent. Dazu komt, daß die Cabbaliſten zwar für gewiſſe ihnen eigenthümliche Hauptideen einerley bildliche Bezeichnung gebrauchen, aber dieſe verſchieden beſtimmen, und ihre verſchiedenen Phantaſieen im Innern gar nicht auf dieſelbe Weiſe verknüpfen.

Die vornehmſten Lehrſätze der cabbaliſtiſchen Philoſophie ſind dieſe: Erſtlich: Aus Nichts kann Nichts entſtehn. Es giebt alſo keine Subſtanz, die bloß aus Nichts hervorgegangen, oder durch Nichts geſchaffen wäre. Auch die Materie kann nicht aus Nichts entſtanden ſeyn. Eben ſo wenig kann ſie ihren Urſprung aus ſich ſelbſt haben, weil ihr die Form fehlt, und ſie daher von dem Nichts nur um einen Grad verſchieden, und faſt dem Nichts gleich iſt. Hieraus wird von den Cabbaliſten gefolgert, daß eigentlich überhaupt keine Materie an und für ſich exiſtire; eine Behauptung, die ſie noch durch mancherley Subtilitäten theils zu erklären, theils zu beweiſen ſuchen. Zweytens: Demnach iſt alles, was iſt, geiſtiger Natur. Dieſe geiſtige Natur iſt unerſchaffen, ewig, intellectual, empfindend und lebend, ſelbſt bewegend, unermeßlich, und aus ſich ſelbſt nothwendig vorhanden. Sie iſt das Enſoph, die unendliche Gottheit,

heit, der Realgrund aller Gründe und aller Dinge. Drittens: Aus dieſem unendlichen Geiſte müſſen alle vorhandene Dinge emaniren. Weil ſie aber aus ihm nur emaniren können, müſſen ſie auch nur in ihm beſtehen. Die Welt iſt alſo die immanente Wirkung der Gottheit, in welcher dieſe ihre Attribute und Eigenſchaften nach mannichfaltigen Stufen und Modificationen dargeſtellt hat. Viertens: Je näher das Emanirte ſeinem unendlichen Urquelle iſt, deſto erhabner und heiliger iſt es; je entfernter aber von demſelben, deſto mehr fehlt ihm die göttliche Vollkommenheit und Natur. Fünftens: Damit aber die Emanationen aus dem verborgenen Quelle des unendlichen göttlichen Lichtes hervorgehn konten, und als Modificationen der göttlichen Kräfte und Eigenſchaften ſich äuſſerten, ließ Gott einen erſten Grundurquell der Dinge aus ſich emaniren, aus welchem und durch welchen alle übrigen Emanationen entſtanden und beſtanden. Dieſer erſte aus der Gottheit gefloſſene Grundquell der Dinge iſt der Adam Kadmon, der Urmenſch, der erſtgebohrne Sohn der Gottheit. Die Schule des Jochai ſtellte dieſe erſte Emanation des Adam Kadmon unter dem Bilde eines Gewandes vor, das die Gottheit vom Dunkel des Dunkels, vom Verborgenen des Verborgenen her ausgebreitet habe. Sechstens: Der erſtgebohrne Sohn Gottes offenbarte ſich als Gott in ſeinen Emanationen auf zehn vorzügliche Arten, oder in zehn Lichtſtröhmen, die Sephiroth genant werden. Durch dieſe Sephiren ſind aus dem Urmenſchen hervorgegangen als immanente Wirkungen ſeiner Emanationen die Geiſter ohne allen Stoff; die Engel; die erſchaffenen Subſtanzen, die als Subſtanzen für ſich exiſtiren; und die materialen Weſen, die von der Materie ihrem Seyn,

ihrer Subſiſtenz, ihren Vermögen und Thätigkeiten nach abhangen. Hieraus ſind die vier Welten entſprungen: Aziluth, Briah, Jezirah und Aſiah: oder die Welt der Emanation, der Schöpfung (Creation), der Formung, und der Fabrication. Zu jeder dieſer Welten gehört ein beſonderes Sephirotiſches Syſtem, das aus dem Adam Kadmon emanirte. Die Cabbaliſten vergleichen dieſe Abtheilung der Emanationen mit Strahlen des Lichtes, die aus dem Gehirne, den Augen, Ohren, der Naſe, dem Munde des Urmenſchen hervorgingen. So leiteten ſie die ſephirotiſchen Emanationen der materialen oder der Sinnenwelt aus der Bruſt des Urmenſchen her. Siebentens: Alles Vorhandne iſt alſo aus Gott emanirt mittelſt der erſten Grundemanation. Die Welt iſt von der Gottheit verſchieden, wie die Wirkung von ihrer Urſache, aber nicht als von ihr abgeſondert, ſondern als in ihr immanent. Die Welt iſt daher die Offenbarung der Gottheit, nicht nach ihrem innern verborgenen Weſen, ſondern in ihrer ſichtbaren Herrlichkeit.

Dieſe allgemeine Schöpfungstheorie wurde von den Cabbaliſten noch weiter erläutert. Bevor alle Emanation oder Schöpfung überhaupt begann, war das Urlicht auf's vollſtändigſte ausgebreitet und erfüllte Alles. Hier war ſchlechterdings kein Leeres, überall Fülle. Aber wegen der Allgewalt dieſes Lichtes in ſeiner Blendung würde nie haben eine Welt erſchaffen werden oder entſtehen können. Da es alſo der Rathſchluß des Urlichtes wurde, Welten zu ſchaffen, lebende Weſen hervorzubringen, und die Vollkommenheit ſeines Weſens und ſeiner Eigenſchaften zu offenbaren, zog es ſich von einem Mittelpuncte zurück, und ſo blieb in gleicher Entfernung von jenem Mittelpuncte

ein leerer Raum übrig. Dieſe Zuſammenziehung des Urlichts in ſich ſelbſt war ſich aber von allen Seiten vollkommen gleich, und bildete daher den vollkommenſten Kreis. Das Urlicht zog ferner nur ſeine zu blendenden und zu gewaltigen Strahlen in ſich zurück, und es blieb alſo im leeren Raume noch etwas von dem göttlichen Weſen übrig. So entſtand eine lichtleere Subſtanz durch die Zurückziehung des göttlichen Urlichts, die Geiſtige und die Ausgedehnte. Die Zurückziehung ſelbſt hinterließ gewiſſe Spuren in ihrem Fortſchritte zu den Seiten, und beſtimte dadurch die künftigen beſondern Welten. Solcher Spuren waren zehn, und ès bildeten ſich überhaupt zehn Kreiſe, die das göttliche Urlicht umſchloß. Der erſte Kreis, dem Urlichte am nächſten, heißt die Krone; der zweyte Kreis die Weisheit; die übrigen Kreiſe bis zum zehnten machen das Reich aus. Da dieſe Kreiſe nicht des Lichtes ganz entbehren konten, ſo mußte ihnen das Urlicht wieder etwas davon mittheilen; aber damit ſie nicht davon erfüllt und eben dadurch vernichtet würden, geſchah die Mittheilung indirecte, und nur durch einzelne Strahlencanäle. Die ſämtlichen Kreiſe (Sephiren) in ihrem Verhältniſſe zum Urlichte gedacht, laſſen ſich nnter dem Bilde eines Menſchen vorſtellen, deſſen Haupt an den Himmel reicht, und deſſen Füße auf den Tiefen des Abgrunds ſchweben. Dieſe Figur heißt Adam; ſie iſt der Makrokosmus; die erſte Urſache alles Verurſachten, von der alles wirkliche Erſchaffene herrührt. Die Cabbaliſten bezeichnen ihn mit ſehr verſchiedenen Namen. Sie nennen ihn auch ſchlechthin die Creatur, den Menſchen, den König. Er kann mit dem Logos des Philo und der Alexandriniſchen Philoſophen verglichen werden. Den Inbegriff der Weltkreiſe ſtellen die

Cabbaliſten auch unter dem Bilde eines ſephiroti-ſchen Baumes vor, deſſen Wipfel (die Krone, Keter) an das unendliche Enſoph reicht, und deſſen Wurzel (Malcuth) unſere Sinnenwelt iſt. Bey dieſen Bildern ſowohl des Adam Kadmon, ſofern ſeine Glieder die verſchiedenen Grade und Modificatio-nen der Emanationen ausdrücken ſollen, als des ſephi-rotiſchen Baumes, haben ſie ſich in eine Menge alle-goriſcher abentheuerlicher Spielereyen verloren. Auch die verſchiedenen Sephiren werden von ihnen durch Namen verſchiedener Tugenden und Eigenſchaften cha-rakteriſirt, auf eine ganz willkührliche Art, da die Beziehung des Zeichens auf den Gegenſtand oft gar nicht einzuſehen iſt.

Nicht minder finden ſich im Cabbalismus man-cherley Träume über die Beſchaffenheit der vier ver-ſchiedenen Welten Azilut h, Briah, Jezirah und Aſiah. Der Quell derſelben iſt das Enſoph, das ſie auch deßwegen die unendliche Welt nennen, und zwar beſtimmen ſie das Verhältniß der übrigen Welten zu dieſem ſo, daß allemal die höhere Welt die Wurzel und der Quell der niedern iſt; daß alſo aus der Enſophiſchen die Aziluthiſche, aus dieſer die Briah-tiſche, aus dieſer die Jezirahtiſche, und aus dieſer endlich die Aſiahtiſche Welt entſpringen. Wiederum aber wird auch in umgekehrter Ordnung die höhere Welt von der niedern überkleidet. Unter den Welten iſt die Aziluthiſche die erſte Emanation aus dem unendlichen Lichte, mit Hülfe des Adam Kadmon und deſſen Erleuchtungen. Sie enthält die Vollkom-menheiten der übrigen untergeordneten Welten und ſchließt ihre Mängel aus. In ihr iſt keine Verän-derung und kein Mangel überhaupt. Daher iſt ſie auch für die andern Welten der Quell der ihnen aus

der

der unendlichen Urſache mitgetheilten Vollkommenhei-ten. Irira ſagt von der Aziluthiſchen Welt, "daß ſie eine größere Gleichheit mit ihrer Urſache an ſich trage, weil jene das formaliter iſt, was dieſe cauſaliter und eminenter iſt, und keine Verſchiedenheit zwiſchen dem Emanirten und dem Quelle der Emanation ſtatt findet, als die zwiſchen einer Urſache und dem Verurſachten; ſo daß Beyde gleichſam Eins ſeyen, nur daß jene unendlich ſey, dieſe analogiſch die Natur des Mannichfaltigen und Endlichen habe." Eben daher hat ſie den Namen der Azilutbiſchen Welt (der bloß emanirten), weil ſie unmittelbar mit ihrem Principe durch Emanation vereinigt iſt. Aus der Aziluthiſchen Welt floß die Briahtiſche. Sie begreift die geiſtigen Subſtanzen, die nicht unmittelbar aus dem Unendlichen gefloſſen ſind, alſo geringere und gleichſam beſchränktere Vollkommenheiten haben; ob ſie gleich nicht aus der äuſſern hinzukommenden Materie entſtanden ſind, (woher auch die Briahtiſche Welt den Namen hat, daß ſie die äuſſere Materie nicht vorausſetzt). Sie heißt deßwegen auch vorzugsweiſe die erſchaffene Welt. Die Jezirahtiſche Welt iſt die geformte Welt derjenigen geiſtigen Subſtanzen, die zwar aus Nichts geſchaffen ſind, das heißt, ohne Vorausſetzung eines Subjects oder einer Subſtanz, die alſo lediglich aus der Briahtiſchen Welt entſprungen ſind; aber doch in einer Subſtanz oder einem Subjecte geſchaffen ſind, zu deſſen Formung ſie dienen. Die Jeziratbiſche Welt iſt die Welt der Engel. Dieſe werden beſchrieben als verſtändige und unkörperliche Weſen, die über und in den Körpern des höchſten Firmaments ſich befinden, alſo über und in den himliſchen feurigen und luftigen Körpern, um dieſe zu beſeelen und zu bewegen; oder

nach der Sprache der Cabbaliſten als Geiſter, die von leuchtenden Körpern bekleidet ſind. Die Engel haben demnach die Geſtirne zu ihrem Aufenthalte, und ſind die Vorſteher und Bewohner der Elemente. Uebrigens aber gehören doch dieſe Körper nicht eigentlich zur Jezirahtiſchen Natur ſelbſt; ſie ſind nur das Gewand derſelben; und jene drückt ihnen die Form ein, damit ſie zu ihrem Vehikel brauchbar werden. Die Aſiahtiſche Welt endlich iſt die materielle und ſichtbare. Sie enthält die Subſtanzen, welche von der Materie nach ihrem Seyn, ihrer Subſiſtenz, ihrem Vermögen, und ihrer Wirkſamkeit (a materia in eſſe, ſubſiſtere, poſſe et operari) abhangen. Ihre Formen ſind Theile des Univerſum's, die für ſich nicht beſtehn können, die, weil ſie in eine ausgedehnte quantitative Materie verſenkt ſind, zuſammengeſeẓt, theilbar, der beſtändigen Bewegung, dem Wechſel, der Entſtehung, dem Untergange unterworfen ſind. In den allgemeinen Unterſchieden der vier Welten ſind die Cabbaliſten einſtimmig; aber nicht in der Art, wie ſie die Begriffe der Emanation, Creation, Formation und Fabrication, wodurch ſie die Entſtehung und Bildung der Welten diſtinctiv bezeichnen, feſtſeẓen. Eine ſtrenge Beſtimtheit der Begriffe war auch hier nicht möglich. Die allgemeinen Ausdrücke, deren ſich die Cabbaliſten bedienen, z. B. wenn ſie die Verſchiedenheit der Welten bloß auf eine verhältnißmäßige Verringerung des Lichts zurückführen, ſind daher noch immer die verſtändlichſten. So drehen ſie ſich auch bey dem Begriffe der Materie in mancherley Subtilitäten herum, ohne daß er dadurch legitimirt und in ſeinem Verhältniſſe zu den anderweitig von ihnen angenommenen Weltprincipien an ſich ſelbſt deutlicher wurde. Sie ſprechen auf der einen Seite der Mate-

rie die Realität (entitatem) ab, und erklären ſie für eine Privation aller Vollkommenheit, die aus dem höchſten Weſen emanirt. Denn eben durch ihre Unvollkommenheit widerſprach die Materie dem Begriffe der Gottheit, konte alſo nicht als durch dieſe hervorgebracht vorgeſtellt werden. Auf der andern Seite ſollte aber auch die Materie kein Nichts ſeyn, ſondern entweder aus einer Verdichtung oder aus einer Verdünnung der Lichtſtrahlen beſtehn, ſo daß nichts übrig bliebe, als ein finſterer Stoff, gleichſam eine Kohle von der göttlichen Subſtanz, in der kein Lichtfunken mehr enthalten ſey. Sieht man alſo auf die Materie als Materie (ſubiectum materiatum), ſo iſt ſie die Gottheit, die nach Zurückbeugung ihrer Lichtſtrahlen ein dunkles Subject zurück ließ, oder die verdunkelte Gottheit. Sieht man aber auf die Materie als Privation aller Vollkommenheit, ſo iſt ſie eine Privation, ein Non ens. Merkwürdig iſt noch insbeſondere die cabbaliſtiſche Behauptung, daß jede der vier Welten auch vier Elemente habe, die aber nach dem eigenthümlichen Charakter einer jeden eigenthümlich beſchaffen ſind. In der Aziluthiſchen Welt ſind dieſe Elemente zur wahrſten Einheit verbunden. Auch iſt unter den Elementen ſelbſt wiederum ein Rang, der dem Range der vier Welten entſpricht. Die Erde iſt das unterſte Element.

Hat man je Urſache, die üppige Fruchtbarkeit der myſtiſchen Phantaſie der Cabbaliſten zu bewundern, ſo hat man ſie in Anſehung ihrer Dämonologie. Nach den vier Welten nehmen ſie auch vier Claſſen von Geiſtern und Bewohnern derſelben an. Die Bewohner der Aziluthiſchen Welt ſind nicht eigentliche Geiſter, denen doch ein Subject zukommen muß; ſondern ſie ſind reine göttliche Emanationen, ohne

alles Subject, ohne alles Vehikel. In der Briahtiſchen Welt wohnen Thronen; in der Jezirahtiſchen Engel; und in der Aſiahtiſchen die Hüllen oder Rinden der Emanationen, bösartige und materiale Geiſter. Die Beſchreibung der Ordnung der Engel, ihrer verſchiedenen Namen, ihres Rangverhältniſſes unter einander, was lauter Spiele der willkührlichſten Dichtung ſind, wozu der Keim und Grundſtoff aus der jüdiſch orientaliſchen Philoſophie entlehnt wurde, gehört nicht hierher. Die unreinen Geiſter, die bloß die Hüllen der göttlichen Emanationen ſind, beſtreben ſich unaufhörlich, den höhern Emanationen gleich zu werden. Daher kämpfen ſie auch mit ihren Vorſtehern gegen das Reich Gottes an, und ſuchen die Herſchaft in demſelben zu erringen. Der Menſch iſt im Stande, durch gute Handlungen ſich die ſchwere Hülle der Materie, von welcher er gedrückt wird, zu erleichtern, oder ſie ganz abzuſtreifen, und ſich zu den höhern Geiſtern emporzuſchwingen. Er kann ſich aber auch mit den niedern Geiſtern vereinigen, und dadurch immer tiefer in das Verderbniß der Materie herabſinken. Uebrigens knüpfen die Cabbaliſten auch die Seelenlehre genau mit ihrer Emanationstheorie zuſammen. Die Seele beſteht aus vier Elementen der höhern Welten, wie der Körper aus vier Elementen der aſiahtiſchen Welt beſteht. Die Juden hatten und haben eine ſolche Eitelkeit, daß ſie wähnen, die Seelen der Frommen erhöben ſich noch über die Jezirahtiſche Welt, würden die Urſachen der Engel niedern Grades, und ergötzten ſich an dem Urglanze der Gottheit, der alle Welten durchſtrahlt. Inzwiſchen räumen ſie doch dieſe Dignität nur der Seele ein; dahingegen ſie den Körper, das Vehikel der Seele, für ſchlechter erklären, als die Körper der Engel. Auf eine

eine ſehr abentheuerliche Art ſuchen ſie die Entſtehung der Seelen in menſchlichen Leibern begreiflich zu machen, und in der Cabbaliſtik findet ſich die Veranlaſſung zu den wunderlichen Hypotheſen, die man auch noch in manchen metaphyſiſchen Compendien unſers Jahrhunderts antrifft. Die Seelen präexiſtiren, bevor ſie mit menſchlichen Körpern vereinigt werden. Die Urſache der Vereinigung iſt, damit ſie durch das Gute von dem Böſen getrent werde, oder die Läuterung vom Laſter; oder der Erſatz eines Mangels, den ſie in einem frühern körperlichen Zuſtande erduldet u. w. Die Vereinigung ſelbſt geſchieht auf zweyerley Art. Entweder die Seele komt in den Körper eines ſchon erwachſenen Mannes hinein; dieſer wird dadurch gleichſam ſeelenſchwanger, wie das Weib von dem Embryo; die Seele hat aber keine beſtimte Zeit des Ausganges aus dem Körper (wie der Embryo im Mutterleibe), und ſie leidet auch weiter nicht hierbey. Dieſe Art der Metempſychoſe nennen die Cabbaliſten Ibbur. Oder die Seele geht in den Embryo über, ſo wie er aus dem Leibe der Mutter hervorkomt. Dieſe Art der Seelenrevolution heißt Gilgul *).

Sieht

*) Dieſe kurze Darſtellung der Hauptbegriffe des Cabbalismus iſt aus des Irira Porta coelorum entlehnt worden. Vgl. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. II. p. 917, wo eine noch weitere Entwickelung jener, mancherley abweichende Nebenbeſtimmungen der Cabbaliſten, und Erklärungen neuerer Gelehrten vorkommen. Dem Irira iſt auch Hr. Tiedemann gefolgt (Geiſt der ſpec. Phil. B. III. S. 137). Da die Cabbaliſten den Inbegriff der Sephiren unter dem Bilde eines Menſchen (Makrokosmos) vorſtellten; ſo betrachteten ſie auch jeden Menſchen ſelbſt als ein Bild der Welt im Kleinen (Mikrokosmos). Wie eine Art von Rangverhältniſſe unter den

Sieht man auf den Grund im Weſen der Vernunft, der die Emanationstheorie veranlaßte, ſo war er das Bedürfniß, das Uebel und das Moraliſchböſe in der Welt zu erklären; ein Bedürfniß, das für die Vernunft dringend wurde, ſobald man die ſchaffende Gottheit als ein Princip des abſolut Guten und Vollkomnen vorausſetzte, und ihr gleichwohl auch die Hervorbringung der Materie, als der Wurzel alles Uebels und alles Böſen, beylegen mußte. Bey den ältern griechiſchen Metaphyſikern trat dieſes Bedürfniß nicht in dem Grade ein, ungeachtet ſie ſeit dem Anaxagoras und Sokrates ein verſtändiges moraliſch vollkomnes Weltprincip ſtatuirten; weil ſie dabey die Ewigkeit der Materie behaupteten, und jenes Princip nur für die Urſache der zweckmäßigen Form der Welt, für den Weltbaumeiſter der Form nach, nicht für den Welturheber der Materie nach, erklärten. Das Zweckwidrige überhaupt, was ſich in der Welt fand, folglich ſowohl das phyſiſche als das moraliſche Uebel, wurde da auf die Materie, als den Grund wilder Bewegung, Unordnung und Zerſtörung, zurückgeſchoben. Die Gottheit wollte bey der Formung der Materie das Gute und Vollkomne; aber ſie konte die Urnatur der Materie nicht abändern, und alſo auch das Uebel und Böſe nicht ganz unterdrücken. Inzwiſchen konte ſich dieſer Dualism auf die Länge nicht in der Philoſophie behaupten. Sofern die Materie eine Formung der Gottheit nur zuließ, erſchien ſie als ein Bedingtes; und auf der andern Seite erſchien wieder die Gottheit als bedingt, ſofern ſie die Materie nicht ganz nach

den Gliedern des Menſchen iſt, auch in der Beſchaffenheit ihrer Kraft und Wirkſamkeit für den geſamten Zweck des Menſchen; ſo findet eben dieſe in den Sephiren oder den vier Welten ſtatt.

nach ihrem Willen ſchaffen konte. Jenes vertrug ſich nicht mit dem Begriffe einer ewigen Materie. Dieſes nicht mit dem Begriffe der Gottheit als des vollkommenſten Weſens, welchen die nach abſoluter Einheit ſtrebende Vernunft durchaus fodert. Auch war der ewige Streit des Guten und des Böſen (der Gottheit und Materie), wie ihn Plato annahm, ein Philoſophem, wobey kein letzter Weltendzweck denkbar war.

Man mußte alſo über kurz oder lange darauf hinauskommen, den Begriff der ewigen Materie neben der Gottheit aufzugeben, und in die Gottheit den Real-Grund alles Möglichen und Wirklichen, folglich auch des Uebels und des Böſen, zu ſetzen. Nun war dieſes ſchon früher durch die Zoroaſtriſche Philoſophie geſchehen, als man es dem Gange der philoſophirenden Vernunft nach hätte erwarten ſollen. Die Zoroaſtriſche Philoſophie lehrte zwar einen Dualismus; ſie nahm verſchiedene Principien des Guten und des Böſen an; aber das Princip des Böſen war in ihr bedingt; es war urſprünglich nicht vorhanden, ſondern entſtand erſt in der Zeit. Als ſpäterhin die Zoroaſtriſche Philoſophie mit der griechiſchen amalgamirt wurde, nahm man zwar auch, wie beyde Syſteme es mit ſich brachten, die Materie für den Grund des phyſiſchen und moraliſchen Verderbniſſes an; aber die Ewigkeit der Materie wurde aufgehoben. Nun bedurfte es einer Erklärung, wie in der Welt, dem Producte des guten göttlichen Princips, das Böſe habe entſtehen können. Die Mythen des Zoroaſter vom Ahriman beſchäfftigten die Köpfe wohl eine Zeit lang, und lieſſen ſie wähnen, als ſey in ihnen der Schlüſſel zum Geheimniſſe des Böſen anzutreffen. Aber für die metaphyſiſche Speculation konten ſie doch nicht lange befriedigend bleiben. So gerieth man auf das

Emana-

Emanationsſyſtem, wozu auch ohnehin in den vom Zoroaſter gebrauchten Bildern des Lichts und der Finſterniß zur Bezeichnung des Guten und Böſen eine nähere Veranlaſſung lag. Das Licht verbreitet ſeine Strahlen bis auf eine gewiſſe Entfernung im Raume. Wo die Wirkung der Strahlen aufhört, iſt Finſterniß. Dieſe Erfahrung trug man über auf das göttliche Lichtweſen; man dachte die Schöpfung als eine Emanation aus demſelben; beſtimte die Grade der Vollkommenheit der erſchaffenen Dinge nach dem Verhältniſſe ihrer Entfernung vom heiligen Lichtquelle; und ſo kam man weiter auf die Idee, die Verderbtheit der Materie durch die äuſſerſte Entfernung von der Gottheit zu definiren. Denn der äuſſerſte Grad der Emanation mußte an Finſterniß grenzen, oder in die Finſterniß übergehn. Es war dieſe Vorſtellungsart in der Natur des menſchlichen Vorſtellungsvermögens ſelbſt gegründet. Sobald eine Grenze der Lichtemanation, oder auch nur Grade derſelben der intenſiven Stärke nach geſetzt wurden, mußte am Ende das Reich der Finſterniß anfangen.

In dieſer Darſtellung der Emanationstheorie fanden jedoch die ſpätern Cabbaliſten neue Schwierigkeiten. Die Gottheit erſchien dabey als ein unvollkommnes, endliches, zuletzt durch die Finſterniß bedingtes und begrenztes Weſen. Daher ſchlugen ſie den oben angegebenen Weg ein. Urſprünglich erfüllte das unendliche Lichtweſen Alles; da gab es noch kein Leeres; überall die abſoluteſte und vollkommenſte Lichtrealität. Aber das Lichtweſen wollte ſchaffen; es wollte ſeine Herrlichkeit offenbaren. Nun zog es ſich von dem Mittelpuncte auf gleiche Weiſe nach den Seiten zurück, und bildete ſo ſelbſt den leeren Raum, den es wieder in verſchiedenen Graden (den Sephiren) mit

mäſſigerem Lichte anfüllte, und dadurch brachte es die vier Welten hervor. Es braucht wohl nicht erinnert zu werden, daß auch dieſe Darſtellung der Emanationstheorie ihre unüberwindlichen Schwierigkeiten hat. Gott beſchloß, auf eine ſolche Art zu ſchaffen, wie er geſchaffen haben ſoll, heißt nichts weiter, als: Gott, das unendliche vollkommenſte Weſen, beſchloß, ſich in Endlichkeiten und Unvollkommenheiten zu offenbaren; nicht zu gedenken, daß die ganze Theorie im Grunde anthropomorphiſtiſch, oder techniſch praktiſch iſt, und auf menſchlicher Anſchauungsart der Naturwirkungen des Lichts beruht, die nie auf die Wirkungsart der Gottheit Anwendung leidet. Zu verwundern iſt immer hierbey, daß keiner der Philoſophen auf den Gedanken kam, das Werk der Schöpfung und das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt für einen transſcendenten Gegenſtand zu halten, von dem eine theoretiſch objective Erkentniß ſchlechthin unmöglich iſt; ſondern daß ſie lieber ſich mit der höchſten Spannung der Phantaſie und der logiſchen Vernunft tiefer in ihre Hirngeſpinſte hinein webten.

Unter den neuern Philoſophen des XV. Jahrhunderts war, zwar nicht der erſte, aber wohl der vornehmſte, der das Studium der Cabbaliſtik in den Occident einführte, Johann Picus, Graf von Mirandula und Concordia, ein Zeitgenoſſe, Zuhörer und Freund des Ficin, welcher ſelbſt auch ſchon mit der cabbaliſtiſchen Philoſophie nicht unbekant war. Er ward im J. 1463 gebohren, ſtudirte anfangs zu Bologna das kanoniſche Recht, und beſuchte nachher die berühmteſten Akademieen in Italien und Frankreich, um mit der ſcholaſtiſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie vertraut zu werden. Die Scholaſtik ward ihm verächtlich, und er bereute oft die Zeit, welche

er ihr gewidmet hatte. In Florenz lernte er durch den Unterricht des Ficin die damalige ſogenante Platoniſche Philoſophie kennen, und ward von jenem auch in dem herſchenden Vorurtheile eingeweiht, daß Ariſtoteles und Plato im Grunde einerley Syſtem gehabt, dasſelbe aber nur verſchieden ausgedrückt und dargeſtellt hätten. Er glaubte alſo, daß man beyde Syſteme nur in ihrer gegenſeitigen Beziehung und in ihrer Vereinigung könne verſtehen lernen; wiewohl doch in dem Synkretismus, der nun nach dieſer theoretiſchen Maxime von ihm zu Stande gebracht wurde, wie bey allen übrigen damaligen Platonikern, der Alexandriniſche Platonismus das Charakteriſtiſche ausmacht. Der Wahn, daß Plato ſeine Philoſophie aus der alten Orientaliſchen Weisheit von den Aegyptiern, Hebräern und Chaldäern entlehnt habe, führte den Johann Picus zum Studium der orientaliſchen Literatur, und namentlich der cabbaliſtiſchen Philoſophie, wie ſie in den Schriften mehrer Rabbinen und Araber enthalten war, welche leztere ſie ebenfalls von Rabbinen bekommen hatten. Bey unleugbar ſehr großen Geiſtestalenten und einer bewundernswürdigen Thätigkeit war er zugleich ein höchſt ruhmſüchtiger Charakter, der nur den Ruhm auf einem Wege ſuchte, auf welchem ihn Menſchen ſeines Standes, und in dem damaligen Zeitalter am wenigſten, nicht zu ſuchen pflegen. Bloß aus der Ruhmſucht des jungen Mannes läßt es ſich erklären, daß er im J. 1486 (im vier und zwanzigſten ſeines Alters) ſich nach Rom begab, und hier neunhundert Theſen dialektiſchen, mathematiſchen, phyſiſchen, metaphyſiſchen, theologiſchen, moraliſchen Inhalts mit Erlaubniß des Pabſtes Innocenz VIII. öffentlich anſchlug, und dieſelben zu vertheidigen ſich

erbot,

erbot; wobey er ſogar fremden Gelehrten, die etwa mit ihm diſputiren wollten, die Erſtattung der Reiſekoſten zuſicherte. Es waren dieſe Theſen aus den Werken der verſchiedenſten philoſophiſchen Schriftſteller, chaldäiſcher, arabiſcher, hebräiſcher, griechiſcher, lateiniſcher, genommen, und zwar ſehr viele derſelben aus cabbaliſtiſchen Werken. Mehr als die Hälfte waren ſolche, die Johann Picus als eigne Behauptungen aufſtellte. Er hatte ſie auch in die zu Paris, dem Hauptſitze gelehrter Diſputationen, hergebrachte philoſophiſche Latinität eingekleidet, um dadurch den Diſput auch denen zu erleichtern, die etwa beym Diſputiren an die alte Form und Terminologie gewöhnt waren. Ob es gleich nicht ungewöhnlich war, daß angebliche Theologen und Philoſophen in großen Städten oder an Orten, wo Akademieen und Gymnaſien blühten, öffentlich auftraten, und andere zu literariſchen Kämpfen herausfoderten, um ihre Ueberlegenheit, wo möglich, dadurch zu documentiren: Picus alſo die gelehrte Sitte des Zeitalters für ſich hatte, die jenen Schritt überhaupt genommen wo nicht ganz rechtfertigen, doch bey der ihm eigenen Ruhmbegierde entſchuldigen konte; ob er gleich ferner ſeine Anhänglichkeit an dem Kirchenglauben und ſeine Ergebenheit gegen das Oberhaupt der Kirche feyerlich erklärte; ſo erregte dennoch dieſer Schritt das größte Aufſehen; und ſelbſt der Inhalt mancher Theſen ſchien dem groſſen Haufen der Philoſophen und Theologen ſo paradox und anſtößig, daß ſich ein allgemeines Geſchrey dagegen erhob. Die Diſputation ſelbſt fand nicht ſtatt; ſie ward vom Pabſte, wo nicht förmlich gehindert, doch auch nicht erlaubt; und Picus entgieng nur dadurch einer Beſtrafung ſeiner Paradoxie, daß die anſtößigen Sätze nicht für ſeine Ueberzeugung angeſehen wurden,

wurden, ſofern er ſich unbedingt der Entſcheidung der Kirche und des Pabſtes unterworfen hatte. Er begab ſich von Rom nach Frankreich, und vertheidigte ſich und ſeine Theſen in einer Apologie gegen die gemachten Anſchuldigungen. Insbeſondere nahm er die wahre Magie und cabbaliſtiſche Lehre in Schutz, und lehnte zugleich den Vorwurf der Magie von ſich ab, ſofern dieſe die Hülfe unreiner Geiſter und die Verbindung mit denſelben vorausſetzte. Durch die Apologie wurden aber die Gegner des Johann Picus noch mehr erbittert, und ſie bewirkten bey Innocenz VIII. ein gänzliches Verbot der neunhundert Theſen. Picus hielt ſich hiernach auf einem Landgute bey Florenz auf, das ihm Lorenz von Medices geſchenkt hatte, der auch ihn nicht nur gegen die Verfolgung ſeiner Feinde ſicherte, ſondern ſelbſt den Pabſt zu verſöhnen ſuchte; was zwar bey Innocenz VIII. nicht gelang, aber doch bey dem Nachfolger desſelben Alexander VI. In der Folge widmete ſich Picus ganz den cabbaliſtiſchen, philoſophiſchen und theologiſchen Studien; er ward ein myſtiſch religiöſer Schwärmer, wozu freylich auch die Unfälle, welche ihm die Streitigkeiten wegen der Theſen zugezogen, ſehr viel beytrugen; nur wenig Jahre vor dem Ende ſeines Lebens kehrte er zu einer vernünftigen Denkart zurück. Er gieng ſo weit, daß er ſeinen Antheil an den Fürſtenthümern Mirandula und Concordia an ſeinen Neffen Johann Franciscus mehr verſchenkte als verkaufte, und auch die Summe, die er zu ſeinem Unterhalte übrig behielt, meiſtens noch unter die Armen vertheilte. Er ſtarb im J. 1494 kurz nach dem Tode ſeines Freundes, des Lorenz von Medices *).

Unter

*) Vor den Ausgaben der Werke des Johann Picus findet

Unter den Schriften des Johann Picus hat unſtreitig ſein Werk gegen die Aſtrologen in zwölf Büchern das größte Intereſſe; und es iſt dieſem hauptſächlich zu verdanken, daß der aſtrologiſche Aberglauben nach und nach erſchüttert und größtentheils vertilgt worden iſt. Faſt alle Gründe, welche ſpätere Schriftſteller gegen die Aſtrologie vorgebracht haben, ſind ſchon vom J. Picus benutzt worden. Er ſtellt gleich in der Vorrede die Aſtrologie als die ärgſte Betriegerinn dar, die ihren Anhängern über die ungewiſſe Zukunft Belehrung verſpreche, und ſie dadurch in allen Verhältniſſen und Angelegenheiten des Lebens zu Meiſtern der Zukunft zu machen vorgebe; die aber dagegen alle Religion und Philoſophie untergrabe, die Abgötterey erzeuge und nähre, die Arzneykunſt verfälſche, den Menſchen durch die Vorurtheile, welche ſie ihnen einflöße, das Leben verbittere, oder wenigſtens beunruhige, und die daher mit allen Waffen der Vernunft und Erfahrung bekämpft und ausgerottet zu werden verdiene, ſo viel Anhang und Schutz ſie auch bey dem großen Haufen finde. Im Werke ſelbſt bringt er zuvörderſt einige allgemeine Zweifelsgründe gegen die Aſtrologie vor. Erſtlich: Die älteſten und berühmteſten Weiſen der Vorzeit vom Moſes an bis auf die neuern Kirchenväter, und auch die angeſehenſten griechiſchen Philoſophen und Mathematiker, Eudoxus, Plato, und

findet ſich eine Lebensbeſchreibung desſelben von ſeinem Neffen, dem Johannes Franciscus Picus. Aus dieſer und zugleich aus den Schriften jenes ſelbſt iſt die Biographie des Hrn. Meiners geſchöpft (Lebensbeſchreibungen berühmter Männer u. w. B. II). In der letztern ſind auch die neunhundert Theſen umſtändlicher beurtheilt, und mehrere derſelben ausgehoben.

und Ariſtoteles kennen entweder die Aſtrologie gar nicht, oder haben ſie verachtet und als grundloſe verderbliche Kunſt verdamt. Der Autorität dieſer könten die Aſtrologen nichts, als untergeſchobne Schriften des Zoroaſter, des Plato und Ariſtoteles, die mit den Originalwerken derſelben in dem geradeſten Widerſpruche ſtänden, und die Bücher eines Ptolemäus, Julius Firmicus, einiger Araber und die Werke Alberts des Großen und des Roger Baco, die wiederum durch jene bethört ſeyen, entgegenſetzen. Zweytens: Die Aſtrologen ſelbſt erklären ihre Wiſſenſchaft für ungewiß. Sie geſtehen, daß ſie nur im Allgemeinen Begebenheiten aus den Sternen vorherſagen können; nicht aber beſondere Ereigniſſe. Sie geſtehen ſogar, daß es Urſachen gebe, wodurch die Erfüllung der Weiſſagungen aus den Geſtirnen gehindert werde. Dieſe Urſachen ſeyen entweder die Unempfänglichkeit der ſublunariſchen Dinge für gewiſſe Einflüſſe der Geſtirne; oder die Willkühr der Menſchen, die doch auch hierin Manches zu ändern vermöge; oder die Fügung der Vorſehung und das zufällige Zuſammentreffen von Umſtänden, wodurch die Einwirkung einer Conſtellation geſchwächt oder ganz aufgehoben wird. Dieſe Ungewißheit der Aſtrologie werde durch die Erfahrung auf das vielfältigſte beſtätigt. J. Picus beruft ſich auf Fälle, daß Fürſten kurz nachher ſtarben, als ihnen die Aſtrologen ein langes und glückliches Leben geweiſſagt hatten; daß ſelbſt Aſtrologen vor der Zeit ſtarben, in welcher ſie noch gewiſſe Prophezeihungen zu machen verſprochen hatten. Er verſichert, daß zu ſeiner Zeit gerade diejenigen am meiſten in ihren Erwartungen betrogen und am unglücklichſten geworden wären, die am ängſtlichſten die Geſtirne befragt, und nach den Ausſprüchen der Aſtrologen

logen gehandelt hätten. Dagegen habe das Glück Menschen über alle ihre eigenen Hoffnungen begünſtigt, die die Sterne nie befragt hätten, und ſogar entschiedene Verächter der Aſtrologie geweſen ſeyen, wie im Alterthume den Julius Cäſar, und zu ſeiner Zeit den Franz Sforzia. Drittens: Der Vortheil, welchen die Aſtrologie der Religion nach dem Roger Baco und einigen andern gewähre, daß ſie durch Berechnung der großen Conjunctionen beſtimme, wie viel Jahre von Adam bis Chriſtus verfloſſen ſeyen; daß ſie die Weiſſagungen der Propheten durch Beſtimmung der Begebenheiten, welche von den Propheten vorher verkündigt worden, beſtätige; ſey viel zu unbedeutend gegen den großen Nachtheil, welchen ſie wiederum der Religion zufüge. Ihr zufolge müßten die Wunder und Thaten der Apoſtel, der Märtyrer und der Heiligen, lediglich dem Einfluſſe der Geſtirne zugeſchrieben werden; durch welche Meynung gleichwohl der Religion das Fundament entzogen werde, auf welchem ſie beruhe. Auf gleiche Weiſe mache die Aſtrologie die Geſetzgebung und alle Handlungen und Angelegenheiten der Menſchen von ſich abhängig; eine Vorſtellungsart, welche nothwendig von den verderblichſten Folgen seyn müſſe. Viertens: Wollte man auch die wirkliche Exiſtenz und Nützlichkeit einer aſtrologiſchen Wiſſenſchaft einräumen; ſo kann doch von derjenigen, welche die Aſtrologen zu beſitzen vorgeben oder wirklich lehren und ausüben, gar kein Gebrauch gemacht werden; weil dieſe in ihren Grundſätzen einander widerſprechen, oft diejenigen Kenntniſſe gar nicht haben, die doch nothwendig dazu erfodert werden, und nicht einmal die vorgeſchriebenen Beobachtungen und Berechnungen machen können, auf welche ſich die aſtrologiſche Vorherſagung der Theorie ſelbſt gemäß grün-

den müßte. J. Picus zeigt hier umſtändlicher ſowohl die Verſchiedenheit der Grundſätze und Meynungen in der Aſtrologie der Aegyptier, des Ptolemäus, der Araber, und der jüdiſchen Aſtrologen; als die Unwiſſenheit und Nachläſſigkeit derer, die zu ſeiner Zeit die Aſtrologiſche Kunſt lehrten und ausübten. Endlich kann daher kein die Gültigkeit der Aſtrologie beweiſendes Argument hergenommen werden, daß die Prophezeihungen zuweilen eingetroffen ſind; es kann ſich dies ſehr zufällig und aus ganz andern Gründen ereignen; zumal da gewöhnlich doch auch beſondere Umſtände, die von den Prophezeihungen abweichen, oder nicht in ihnen enthalten ſind, zugleich einzutreten pflegen; und es iſt dieſes auch derſelbe Fall in Anſehung der Prophezeihungen anderer Zeichendeuter, der Chiromanten, Geomanten, die doch oft den aſtrologiſchen Vorherſagungen ſchlechthin entgegengeſetzt ſind *).

Johann Picus ſchränkte ſich nicht darauf ein, allgemeine Zweifel gegen die Gültigkeit und Nützlichkeit der Aſtrologie zu erheben; ſondern er widerlegte auch die Gründe, welche die Aſtrologen für ihre Wiſſenſchaft anführten. Zu dieſen gehörten hauptſächlich folgende: Erſtlich: Die Philoſophen und Theologen ſind darin einſtimmig, daß Gott die Unterwelt durch den Himmel regiere. Hieraus aber fließt, daß die irdiſchen Dinge und ihre Veränderungen von den Bewegungen der Himmelskörper abhangen. Zweytens: Die Einwirkung der Sonne nach dem Verhältniſſe ihres Standes gegen die Erde, und eben ſo des Mondes, auf die lebloſe und lebendige Natur iſt eine Thatſache der

*) Dieſe allgemeinen Zweifelsgründe des Picus ſind in den beyden erſten Büchern ſeines Werkes gegen die Aſtrologie ausgeführt. Vergl. Meiners Lebensbeſchreib. B. II. S. 90 ff.

der Erfahrung. Sie verurſacht die Verſchiedenheit der Jahrszeit n und der Witterung, und auf die Beobachtung derſelben und ihres Verhältniſſes zur Erde gründen ſich die Regeln des Ackerbaues, der Schiffarth, die Beſtimmung der kritiſchen Tage in Krankheiten u. w. Räumt man aber der Sonne und dem Monde einen ſo mächtigen und entſcheidenden Einfluß auf die Erde, ihre Geſchöpfe und die Veränderungen derſelben ein; ſo hat man auch alle Urſache, einen Einfluß der übrigen Geſtirne zu glauben, und zu hoffen, daß ſich durch eine genauere Beobachtung derſelben manche Begebenheiten auf der Erde werden eben ſo im Voraus beſtimmen laſſen können, wie gegenwärtig ſchon durch die Beobachtung der Sonne und des Mondes unleugbar beſtimt ſind. Drittens: Manche Naturerſcheinungen und Veränderungen, wie gute und ſchlechte Witterung in verſchiedenen Jahren, größere Hitze oder Kälte, Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit, Geſundheit oder Ungeſundheit, ſind offenbare Wirkungen der Geſtirne. Beobachtet man dieſe genau, ſo kann man jene voraus ſagen. Viertens: Die körperliche Beſchaffenheit der Menſchen beſtimt ihre geiſtige und moraliſche. Der menſchliche Körper beſteht aber aus denſelben elementariſchen Stoffen, wie der thieriſche Körper. Der Zuſtand der Elemente überhaupt hat alſo auf die geſamte thieriſche Erzeugung und Beſchaffenheit der Geſchöpfe auf der Erde Einfluß. Jener hängt aber von der beſondern Einwirkung der Geſtirne ab. Folglich laſſen ſich geiſtige und moraliſche Eigenſchaften der Menſchen im Einzelnen und im Ganzen aus den Geſtirnen weiſſagen, ſo wie Folgen davon, als Streitigkeiten, Kriege u. dgl. Fünftens: Wir bemerken ſchon an den ſublunariſchen Dingen geheimnißvolle Kräfte, die wir aus den Grundeigenſchaften jener nicht

zu erklären vermögen, und die wir deßwegen vom Himmel herleiten. Es iſt alſo um ſo mehr glaublich, daß die Himmelskörper ſelbſt dergleichen Kräfte in noch höherem Maße und Grade beſitzen. Sechstens: Die Verſchiedenheit von Individuen derſelben Gattung, z. B. der Menſchen, in ihren Anlagen, Fähigkeiten, Charakteren und Schickſalen, iſt ſo groß; der Lauf der Begebenheiten in der Welt ſowohl in Anſehung einzelner Menſchen als ganzer Völker ſo wunderbar und unerwartet; daß wir die wirkenden Urſachen davon nirgend anders als im Himmel ſuchen können. In dem Geſtirne, das einzelnen Menſchen günſtig oder ungünſtig iſt, muß der Grund liegen, warum Einigen alle ihre Unternehmungen gelingen, ſelbſt beym Mangel an Hülfsmitteln, und bey dem größten Leichtſinn und der größten Thorheit; Andern hingegen alle ihre Plane, auch ſolche, welche ſie mit großer Vorſicht und Klugheit entwarfen, und wobey es ihnen nicht an Hülfsmitteln zur Ausführung gebrach, ſcheitern, und ihnen ein Unfall über den andern begegnet.

Dieſen Gründen der Aſtrologen ſtellte J. Picus folgende entgegen, durch welche ſie gänzlich entkräftet werden. Erſtlich: Man kann wohl den Himmel für die allgemeine Urſache von Ereigniſſen der ſublunariſchen Welt anſehen; aber ihm nicht die beſondern Begebenheiten, Verhältniſſe und Veränderungen der irdiſchen Geſchöpfe als ſeine unmittelbaren Wirkungen zuſchreiben. Die letztern müſſen vielmehr aus ihren nächſten Urſachen allein erklärt werden. Unter jeder Conſtellation erzeugen die Thiere immer wieder Thiere ihrer Art; und unter derſelben Conſtellation werden von verſchiedenen Eltern Kinder mit den verſchiedenden Anlagen gebohren. Wie oft werden Zwillinge unter derſelben Conſtellation gebohren,

ren, welche die verſchiedenſten Anlagen, Charaktere und Schickſale haben! Man hat hiergegen den Einwurf gemacht, daß doch zwiſchen der Geburt des einen und des andern Zwillings immer eine gewiſſe Zeit verflieſſe; und jeder daher unter einer verſchiedenen Conſtellation gebohren werde. Aber eben dieſer Einwurf beweiſt die Richtigkeit der aſtrologiſchen Kunſt. Denn wie wäre es möglich, die Verſchiedenheit der Conſtellationen, welche durch einige Augenblicke bewirkt wird, wahrzunehmen, und daraus die künftigen Charaktere und Schickſale der Zwillinge zu weiſſagen? Zweytens: Die Sonne und der Mond wirken nur dadurch auf die Erde, daß ſie ihr Licht, Wärme und Bewegung mittheilen. Was von dieſen Wirkungen allein abhängt, läßt ſich folglich allerdings durch Beobachtung jener Himmelskörper beſtimmen; wiewohl, wegen der Concurrenz mancher andern Urſachen und Umſtände, doch immer nur im Allgemeinen. Daß hingegen den Planeten und den übrigen Geſtirnen ein Einfluß auf die Erde und ihre Veränderungen zukomme, läßt ſich nie beweiſen; und manche Wirkungen, die man dieſen anrechnet, müſſen der Sonne oder dem Monde zugeſchrieben werden. Geſetzt auch, daß man den Sternen beſondere eigenthümliche Kräfte beylegen zu können oder zu müſſen meynt, ſo folgt nicht, daß ſie dadurch die Urſachen irdiſcher Begebenheiten und Veränderungen ſind. Drittens: Es kann geſchehen, und geſchieht Vieles durch die Vorſehung; durch den freyen Willen der Menſchen; und durch eine unüberſehliche Menge von Urſachen, die von den Geſtirnen ganz unabhängig ſind. Daß die Vorſehung und der freye Wille des Menſchen durch die Gewalt der Geſtirne aufgehoben werden, wollen die Aſtrologen ſelbſt nicht zugeben; gleichwohl wäre dieß eine nothwendige

 Folge,

Folge, ſobald ihre Vorausſezung als gegründet angenommien würde. Läßt man aber die Exiſtenz der Vorſehung uud des freyen Willens der Menſchheit gelten, und betrachtet man dieſe als beſondere unabhängige Urſachen von Begebenheiten; ſo können die Conſtellationen nichts andeuten als Zeichen, was ſie doch nicht als Urſachen bewirken. Demnach ſind die moraliſchen Handlungen der Menſchen, die Geſeze, Verfaſſungen, und alles, was aus dieſen wiederum hervorgeht, kein Werk der Geſtirne. Die Aſtrologen können alſo auch hierüber durchaus nichts aus den Sternen weiſſagen; ſo wie nichts über alles dasjenige, was nicht unmittelbar in dem Einfluſſe der Sterne ſeinen Grund haben kann. Viertens: Angenommen, daß wirklich aus den Sternen irdiſche Begebenheiten oder künftige Schickſale der Menſchen vorher verkündigt werden könten; ſo ſind doch die Aſtrologen in der Sternkunde ſelbſt nicht unterrichtet genug, und können es auch nicht ſeyn, um eine ſichere Nativität zu ſtellen. Sie kennen weder die Zahl, noch die Stellungen der Geſtirne; noch wiſſen ſie, was für beſtimte Conſtellationen auf dieſe oder jene Begebenheit, auf dieſen oder jenen Menſchen einwirken. Die Conſtellationen, die ſie annehmen, und mit welchen ſie die Ereigniſſe der Zukunft in urſachliche Verknüpfung ſezen, werden von ihnen willkührlich angenommen. Daher ſind auch die berühmteſten Aſtrologen unter ſich uneinig wegen der Zahl der Sphären, der Bedeutungen und Kräfte der himliſchen Zeichen und Bilder, der Orte der Planeten und der übrigen Geſtirne und ihrer Bewegungen. Die alten Aſtrologen nehmen nur acht Sphären an, und betrachten die achte als die äuſſerſte, welche durch die Fixſterne erleuchtet werde. Die neuern nehmen neun oder zehn Sphären an; woraus folgt, daß entweder

die

die alte oder die neuere Aſtrologie falſch ſeyn müſſe. Die Zeichen und Bilder, auf die ein ſo großer Theil der Aſtrologie ſich gründet, ſind offenbar willkührliche Erdichtungen, und in dem Streite, der über die Bedeutung derſelben in Beziehung auf die Naturereigniſſe und die menſchlichen Schickſale geführt wird, kann keine Parten Recht haben; weil überhaupt eine ſolche Bedeutung eben ſo willkührlich iſt, als das Zeichen oder Bild ſelbſt, dem man ſie beylegt. J. Picus widerlegt auch noch gewiſſe beſondere Grundſätze, die in der Aſtrologie herſchend, aber eben ſo falſch und unerweislich waren, wie die ganze übrige Wiſſenſchaft. Ein ſolcher Grundſatz war, daß die erſte Stunde, in welcher eine Sache unternommen werde, alſo auch die Stunde der Geburt des Menſchen, den ganzen übrigen Erfolg der Sache, die ſämtlichen übrigen Schickſale des Menſchen, beſtimme. Wollte man auch die Richtigkeit des Grundſatzes einräumen, der doch an und für ſich durch nichts begründet wird; ſo iſt doch die Art ſeiner Anwendung theils der Natur der Dinge nach unmöglich, theils wiederum unter den Aſtrologen im höchſten Grade ſtreitig. Man kann den erſten entſcheidenden Anfang eines Dinges ſehr ſelten genau genug beſtimmen, weil dieſes durch eine Menge von Umſtänden erſchwert und zweifelhaft gemacht wird. Bey dem Menſchen iſt es z. B. zweifelhaft, ob das entſcheidende erſte Moment ſeines Daſeyns von der Stunde ſeiner Geburt, oder von der Empfängniß deſſelben im Mutterleibe an zu rechnen ſey; im letztern Falle läßt ſich der obige Grundſatz gar nicht anwenden; weil das erſte Moment der Empfängniß nie mit Zuverläſſigkeit zu beſtimmen iſt. Ein anderer Grundſatz war, daß alle große Veränderungen in menſchlichen Dingen durch eine große Conjunction der obern

 Pla-

Planeten, vorzüglich des Jupiter und Saturn, angekündigt würden. Picus zeigt hier erſtlich, daß der Grundſatz falſch ſeyn müſſe, da die auf demſelben gegründeten Berechnungen der Aſtrologen von der Geburt Chriſti und Mohammed's, von der Ankunft des Antichriſt's, von dem Untergange der jüdiſchen, mohammedaniſchen und chriſtlichen Religion, falſch ſeyen. Er zeigt zweytens, daß der Grundſatz ebenfalls keine Anwendung leide; da die Aſtrologen abermals wegen der Beſchaffenheit dieſer Conjunctionen ſelbſt und ihrer Bedeutungen höchſt uneinig ſeyen. Das Werk des Picus gegen die Aſtrologen iſt in ſeinen reifern Jahren geſchrieben, und verräth eine ungleich vernünftigere und aufgeklärtere Denkart, als irgend eines der frühern. Er war hier von ſeinem Neu-Platoniſchen und cabbaliſtiſchen Aberglauben größtentheils zurückgekommen, und würde vermuthlich zur Wiederherſtellung einer geſunden Philoſophie überhaupt noch ſehr viel gewirkt haben, wenn er länger am Leben geblieben wäre *).

Auſſer dem Werke gegen die Aſtrologen, das man nach des J. Picus Tode unter ſeinen Papieren völlig ausgearbeitet fand, hat er auch bey ſeinem Leben noch mehr andere Schriften theils theologiſchen, theils philoſophiſchen Inhalts herausgegeben. Kurz nach der Apologie der neunhundert Theſen war ſein Heptaplus oder Heptameron erſchienen. Er enthält eine cabbali-

*) Das Werk des Johann Picus gegen die Aſtrologen iſt nicht bey ſeinem Leben herausgekommen, obwohl er es einzelnen Freunden, z. B. dem Ficin, mitgetheilt hatte. Es gehörte zu einem größern unvollendet gebliebenen Werke, das gegen die Feinde des Chriſtenthums gerichtet war.

baliſtiſche Auslegung der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte. Dieſe wird vom Picus nicht buchſtäblich verſtanden, ſondern allegoriſch, als ob ſie nur eine ſymboliſche Darſtellung der Schöpfung nicht bloß der Erde, ſondern aller Welten, der ſichtbaren wie der unſichtbaren, enthalte, und alle Naturgeheimniſſe für den, welcher in ihren Sinn einzudringen verſtehe, in ſich ſchlieſſe. Er unterſcheidet vier Welten, von denen Moſes geredet habe, und nimt alſo zunächſt vier Auslegungsarten der Moſaiſchen Erzählung an, je nachdem dieſe auf die eine oder die andere jener vier Welten bezogen werde; wozu denn noch aus anderweitigen Gründen drey beſondere Auslegungsarten hinzukommen in Beziehung auf Gegenſtände, die ebenfalls weſentliche Beſtandſtücke der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte ausmachen. Die vier Welten ſind die Körperwelt, die Himmelswelt, die überhimliſche (intellectuale, engliſche) Welt, und endlich die Welt, die ſich im Menſchen, der Creatur vorzugsweiſe, darſtellt. Alle vier Welten machen überhaupt nur Eine aus, ſind das Werk Eines Schöpfers und haben denſelben Zweck. Sie enthalten auch alle dieſelben Gegenſtände, nur daß dieſe verhältnißmäßig in den obern Welten vollkomner, als in den untern, ſind. Die elementariſche Wärme in der Körperwelt iſt in der himliſchen bloß erwärmende Kraft, und wird in der überhimliſchen zur bloßen Idee von Wärme ſublimirt. Das elementariſche Feuer hienieden iſt im Himmel das Sonnenfeuer, und über dem Himmel das ſeraphiſche Feuer oder der reine Verſtand. Das elementariſche Feuer brent, das himliſche belebt, das überhimliſche liebt. Das irdiſche Waſſer wird von dem himliſchen, dem Monde, bewegt, und in der überhimliſchen Welt iſt

es

es der ſeraphiſche Geiſt; daher unterdrückt das erſte die Lebenswärme; das zweyte nährt ſie; und das dritte erkent. In der überhimliſchen Welt iſt Gott das erſte einfache Princip, der Vorſteher der neun engliſchen Heerſchaaren, der ſelbſt unbeweglich alles zu ſich hin bewegt. In der himliſchen Welt iſt das Empyreum, ſelbſt unbeweglich, um welches ſich aber die neun himliſchen Sphären herum bewegen. In der irdiſchen Welt giebt es ebenfalls neun Sphären vergänglicher Dinge. Drey ſind leblos: Die Elemente; die aus den Elementen gebildeten vollkomnen Körper; und eine Mittelgattung zwiſchen beyden, die im Uebergange von dem rohen elementariſchen Stoffe zur völligen Ausbildung des Körpers begriffen iſt. Drey andere ſind belebt, die Thiere, die Bäume, Geſträuche und Pflanzen. Die erſten ſind nicht nur belebt, ſondern haben zugleich Gefühl: und zwar entweder unvollkommen, wie die Pflanzenthiere; oder vollkommen, nur ohne Vernunft, wie die meiſten Thiere; oder vollkommen und mit einer Fähigkeit der Vernunft analog, wie gewiſſe Thierarten, die der menſchlichen Vernunft fähig ſind. Die vierte Welt oder die menſchliche Creatur iſt aus Beſtandſtükken jener drey Welten zuſammengeſetzt, und hat überdem noch die Aehnlichkeit mit Gott. Der menſchliche Körper beſteht aus den irdiſchen Elementen; es wohnt aber zugleich in ihm die belebende Seele der Pflanzen, die unvernünftige Seele, die Vernunft, die engliſche Seele und das Ebenbild Gottes.

Da Moſes die Schöpfung der geſamten Natur darſtellen wollte, ſo muß nothwendig ſeine Erzählung ſich auf jene vier Welten beziehen, und daher giebt es zuvörderſt vier verſchiedene Auslegungsarten derſelben. Die vier Welten ſind von einander verſchieden; die Erklärung dieſer Verſchiedenheit beym Moſes aufzuſin-

zufinden, erfordert eine fünfte Auslegungsart. Aus dem Ariſtoteles weiß man ferner, daß es funfzehn Arten giebt, Gegenſtände, die mit einander verwandt ſind, zu erkennen. Dieſe trägt auch Moſes ſchon ſo vollſtändig vor, wie der Philoſoph von Stagira nur immer gethan hat. Hierauf bezieht ſich eine ſechste Auslegungsart. Endlich auf die ſechs Tagewerke der Schöpfung folgte der ſiebente Ruhetag, der allgemeine Sabbath aller Welten und erſchaffenen Weſen, das Symbol der Glückſeligkeit aller Creaturen und ihrer Rückkehr zu Gott. Dies iſt der Gegenſtand einer ſiebenten Auslegungsart. Picus fand noch mehr in der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte, als hier bereits erwähnt iſt. Die ganze Geſchichte des Menſchengeſchlechts, alle die Gnadenmittel, deren ſich die Gottheit bediente, um die ſündigen Menſchen wieder zu ihr zurückzuführen, die Geſchichte Abraham's, Moſes, Chriſtus und der Apoſtel, alles dieſes ſoll ſchon in der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte angedeutet ſeyn, und wird vom Picus aus einzelnen Ausdrücken und Umſtänden oft auf die ſonderbarſte und abentheuerlichſte Weiſe enträthſelt. Der Heptaplus war dem Lorenz von Medices gewidmet, der auch an den Moſaiſchen Schriften hohes Intereſſe fand, und vermuthlich ebenfalls Neu-Platoniſche und cabbaliſtiſche Ideen hineintrug. Das ganze Werk verſchaffte dem J. Picus bey ſeinen gelehrten Zeitgenoſſen die ausgezeichneteſte Bewunderung *).

Mehr

*) Als Probe der Auslegungsart des J. Picus kann dienen, wie er die Moſaiſche Schöpfungsgeſchichte auf den Menſchen bezog. Der Menſch beſteht aus einem Körper, einer vernünftigen Seele, und einem Mittelweſen, welches dieſe beyden Naturen mit einander verbindet,

Mehr noch eigentlich philoſophiſchen Inhalts iſt ein kleines Buch des J. Picus de ente et uno, wie- wohl

bindet, und von den Philoſophen und Aerzten Geiſt genant wird. Den Körper nent Moſes Erde, den Geiſt das Licht, und die vernünftige Seele den Himmel, weil die Seele, wie der Himmel, ſich im Kreiſe bewegt. (Hier war Ariſtoteliſche Vorſtellungsart eingemiſcht). Der Ausdruck des Moſes alſo: Gott ſchuf Himmel und Erde, und es ward aus Morgen und Abend der erſte Tag, deutet auch an, daß Gott die Seele und den Körper erſchaffen, und da der verbindende Geiſt hinzukam, ſo ward aus Abend und Morgen, oder aus der nächtlichen Natur des Körpers und der Morgennatur der Seele, ein Menſch. — Noch ſeltſamer iſt die Erklärung des Moſaiſchen Ausdrucks: Die Gewäſſer verſammelten ſich unter dem Himmel an Einem Orte. Das Waſſer iſt ein Bild des Empfindungsvermögens, wodurch der Menſch den Thieren verwandt iſt, und die Verſamlung der Gewäſſer unter dem Himmel bedeutet alſo die Vereinigung der körperlichen Sinne in den von den Ariſtotelikern ſogenanten gemeinen Sinn, aus welchem ſie ſich, wie aus einem Meere, über den Körper verbreiten. — Beym Moſes werden Sonne, Mond und Sterne an den Himmel verſetzt. Nach der Auslegung des J. Picus bezeichnet die Sonne die menſchliche Seele, wie ſie zu dem Geiſte Gottes oder zu dem überhimliſchen hinaufſteigt; der Mond bezeichnet eben dieſe Seele, wie ſie zu dem ſinnlichen Vermögen ſich herabſenkt; die Sterne endlich bezeichnen die verſchiedenen Seelenkräfte, die Fähigkeiten zu combiniren, zu urtheilen, zu ſchlieſſen u. w. — Das höchſte Gut, auf welches das Beſtreben jedes Weſens gerichtet iſt, und in welches daſelbe zuletzt zurückkehrt, iſt die Glückſeligkeit. Was von allen Menſchen begehrt wird, iſt auch das Princip von Allem. Es können aber nur unſterbliche Weſen ſich im Kreiſe bewegen, und zu ihrem Principe zurückkehren. Der bewegende Geiſt treibt die Seelen fort; folgen ſie ihm, ſo führt der Kreis der Religion ſie zur Gottheit zurück; folgen ſie ihm nicht und widerſtehn, ſo bleiben ſie ihrer Schwachheit

wohl es einen Gegenſtand betraf, der ſchon vor ihm die Scholaſtiker ſo oft beſchäfftigt hatte. Politian und Lorenz von Medices waren mit einander ſtreitig, ob die beyden Begriffe: Ding (ens) und Eins (unum) verſchieden oder identiſch ſeyen. Ariſtoteles hatte die Identität behauptet, ſo wie die Identität des Wahren und Guten. Die Platoniker aber leugneten dieſelbe. Das Eins ſey einfacher und allgemeiner, und gehe vor dem Dinge her. Gott könne Eins (unum); aber nicht ein Ding genant werden. Unter den Begriff des Eins gehöre auch die Materie ohne Form, die gleichwohl nicht unter den Begriff des Dinges gehöre. Dem Begriffe des Eins ſtehe entgegen der Begriff des Vielen; dem Begriffe des Dinges aber der Begriff des Nichts; beyde müßten alſo eben ſo verſchieden ſeyn, wie ihre Gegenſätze. J. Picus erklärte ſich für den Ariſtoteles, und ſo auch für den Politian; nur ſuchte er darzuthun, daß auch Plato ſelbſt das Eins und das Ding identiſch genommen habe. Man könne aber das Ding in einer engern Bedeutung verſtehn, ſo daß das Seyn überhaupt als das Abſtractum desſelben, und jenes als das Concretum betrachtet werde, das gleichſam an dem Seyn Theil nähme. In dieſer concreten Bedeutung könne man das Ding eben ſowohl dem Nichts, als dem Seyn überhaupt entgegenſetzen; ſo wie ſich das Warme von dem, was nicht warm ſey, und von der Wärme überhaupt, an welcher das concrete Warme Theil nehme,

heit und Thorheit überlaſſen und werden unglückſelig. Die höchſte Glückſeligkeit beſteht denn in der Vereinigung mit Gott zur Einheit nach Abſonderung aller Unvollkommenheiten, die mit der Vielheit der Zuſammenſetzung verbunden ſind. S. Meiners Lebensbeſchreibungen B. II. S. 43 ff.

me, unterſcheiden laſſe. Gott iſt die Fülle des Seyns überhaupt; er iſt allein durch ſich, und aus ihm iſt Alles Vorhandne. Er kann alſo nicht ein Ding in der concreten Bedeutung genant werden, ſondern er iſt noch erhabner, als das Ding, wie es J. Picus ausdrückt, ein Ueberding (ſuperens). Inſofern iſt er aber auch zugleich das Eine, das noch über dem Dinge iſt. Die Philoſophie des J. Picus von der Gottheit iſt übrigens, ungeachtet des Myſtiſchen und Schwärmeriſchen, was ſie an ſich trägt, doch ihres Gegenſtandes nicht ſo unwürdig, wie es manche andere, ſelbſt der Neuern, iſt. Die Gottheit wohnt für die menſchliche Vernunft in einem heiligen Dunkel, zu deſſen Vorhöfen mehr Stufen des Lichts führen, ohne daß es doch je möglich wäre, in das Dunkel ſelbſt einzudringen. Man wandelt noch immer im Lichte und erreicht die Gottheit nicht, ſo lange man das, was man von der Gottheit ſagt, verſteht und begreift. Nent man Gott das Unbedingt-Gute, ſo erblickt man doch ſein Antlitz nur in einem Räthſel. Daſſelbe iſt der Fall, wenn man alles Concrete und Unvollkomne aus dem Begriffe Gottes wegläßt, oder wenn man ihn für das Ueber-Weſen, Ueber-Wahre, Ueber-Gute, Ueber-Eine erklärt. Gott iſt vielmehr der Unausſprechliche, der Unbegreifliche, unendlich über Alles erhaben, was wir von ihm denken und ſagen können, alſo auch über alle unſere Lehrbegriffe von Einheit, Wirklichkeit, Wahrheit und Güte. Die kleine Schrift des J. Picus de ente et uno fand einen Gegner an Franciscus Antonius Faventinus in Ferrara. Beyde Männer wechſelten dreymal Schriften gegen einander, in denen Faventinus immer Einwürfe erneuerte, und Picus ſeine Behauptungen vertheidigte. Eine vierte Gegenſchrift des Faventinus zu beantworten, ward J. Picus

durch

durch den Tod verhindert; es that es aber an ſeiner Stelle ſein Neffe Johann Franciscus Picus, welcher auch mit Bewilligung des Faventin die Streitſchriften geſammelt herausgab. Ein anderes philoſophiſches Werk des Johann Picus, woran er lange gearbeitet hatte, und worauf die Erwartung ſeiner Zeitgenoſſen ſehr geſpannt geweſen war, de concordia Platonis et Ariſtotelis, ward auch durch ſeinen Tod, und durch ſeine myſtiſch religiöſe Stimmung in den letzten Jahren ſeines Lebens unterbrochen. Aus dem Buche de ente et vno aber, und dem Platoniſchen Commentare in drey Büchern über ein Gedicht des Benevieni, kann man ohngefähr ahnden, wie jenes Werk ausgefallen ſeyn würde *).

Ungeachtet Joh. Picus nicht eigentlich Lehrer der Philoſophie war, ſo wirkten doch ſeine Schriften und ſein Anſehn auſſerordentlich auf die Denkart ſeines Zeitalters. In ſeinem Umgange und durch das Studium ſeiner Werke bildeten ſich mehrere Männer, die wenn ſie auch die myſtiſch cabbaliſtiſche und Neuplatoniſche Philoſophie noch weiter verbreiteten, doch zugleich dadurch für die Aufklärung höchſt wohlthätig wurden, daß ſie das Gedeihen der alten Literatur, auch der orientaliſchen, befördern halfen, gegen die Scho-

*) Der Commentar hat den Titel: Commento ſopra vna canzona de amore, compoſta da *Girolamo Benevieni*, ſecondo la mente ed oppinione de Platonici. Er enthielt eine Entwickelung hauptſächlich der Platoniſchen Ideenlehre im Sinne und Geiſte der Neuplatoniker, um den Begriff der himliſchen Liebe aufzuklären. Auſſer dieſem beſondern Zwecke des Commentars ſtimt die Vorſtellungsart in demſelben mit der des Ficin völlig überein.

Scholaſtik, und noch mehr gegen die Barbarey und den Uebermuth der Geiſtlichen kämpften, und dadurch der Reformation der Religion und einer beſſern Philoſophie überhaupt den Eingang bahnten. Einer der merkwürdigſten und verdienſtvollſten unter dieſen war Johann Reuchlin, auch Capnio genannt, nach der damaligen Gelehrtenſitte, die Zunamen in das Griechiſche oder Lateiniſche zu überſetzen. Er war gebohren 1455 zu Pforzheim in Schwaben, that ſich früh durch ſein Talent, ſeinen Fleiß, und ſeine ſchönen muſikaliſchen Anlagen und Geſchicklichkeiten hervor, und ward 1473 als Begleiter des jungen Markgrafen Friedrich von Baden, nachherigen Biſchofs von Utrecht, nach Paris geſchickt. Er erhielt hier vom Johann de Lapide Unterricht in der römiſchen, und von mehrern Griechen in der griechiſchen Sprache und Literatur. Auch ſtudirte er hier die Ariſtoteliſche Philoſophie in ihren Quellen. Im J. 1475 gieng er nach Baſel, lehrte griechiſche und lateiniſche Sprache, und lernte ſelbſt vom Johann Weſſel aus Gröningen die Anfangsgründe des Hebräiſchen. Jenen Unterricht ertheilte er hernach auch in Orleans und Poitiers, an welchem letztern Orte er die Rechte ſtudirte. In Tübingen ward er Doctor der Rechte, und fieng an, ſich ganz dem juriſtiſchen Geſchäfftsleben zu widmen. Er kam in Bekantſchaft mit dem Wirtembergiſchen Hofe, und im J. 1482 nahm ihn Eberhard der ältere, Herzog von Wirtemberg, als Secretair, mit ſich nach Rom, wo er mehrere der berühmteſten Gelehrten kennen lernte. Bey einer zweyten Reiſe nach Italien beſuchte er in Florenz den Johann Picus, der ihm die erſte Liebe für die orientaliſche Literatur einflößte und ſeine Sehnſucht nach tieferer Kentniß der Cabbaliſtik erweckte.

weckte. In der Folge, da Reuchlin in mehreren publiciſtiſchen Angelegenheiten am Kayſerlichen Hofe als Geſandter oder Begleiter Eberhards des Aeltern ſich aufhielt, gewann er die Achtung des Kayſers Friedrich III. ſo ſehr, daß er von dieſem in den Adelſtand erhoben und zum Comes Palatinus ernant wurde. Was aber für ſeine literariſche Bildung noch wichtiger iſt, war, daß er in Linz mit dem jüdiſchen gelehrten Leibarzt des Kayſers Jacob Jehiel Loans in genauere Verbindung gerieth, der ihn ſo weit im Hebräiſchen unterrichtete, daß er nun die Cabbaliſtiſche Philoſophie aus den Quellen ſelbſt ſchöpfen konte. Nach dem Tode Eberhard's des Frommen ſah ſich Reuchlin genöthigt, den Wirtembergiſchen Dienſt zu verlaſſen. Er nahm ſeine Zuflucht zu dem gelehrten Biſchofe von Worms Dalberg, der in Heidelberg als Canzler des Churfürſten Philipp von der Pfalz lebte. In deſſen Angelegenheiten machte er abermals eine Reiſe nach Rom, wo er über ein Jahr blieb und Gelegenheit hatte, den Argyropylus den Thucydides erklären zu hören. Während der Abweſenheit Reuchlin's in Italien ward Herzog Eberhard der Jüngere von Wirtemberg ſeiner Regentenwürde entſeßt (1498), und Reuchlin konte nunmehr in ſein Vaterland zurückkehren, und im Schooße ſeiner Familie leben. Er benußte dieſe Zeit, um ſeine Kentniß der hebräiſchen Sprache und der jüdiſch cabbaliſtiſchen Philoſophie möglichſt zu erweitern, ob ſich ihm gleich ißt weniger Gelegenheit dazu darbot, da alle Juden auf Befehl Eberhard's des Frommen aus dem Wirtembergiſchen vertrieben worden waren. Bald darauf wurde er von dem Kayſer, den Churfürſten und Fürſten zu einem der drey Richter des ſchwäbiſchen Bundes er-

wählt, welche die innern Streitigkeiten des Bundes ſchlichten ſollten. Er verwaltete dieſes Amt, das ihn in eine Menge mühſeliger Geſchäffte verwickelte, faſt elf Jahre. In dieſer Zeit bildete er einen ſeiner Verwandten, der nachher als Freund und Gehülfe Luthers unſterblich geworden, den Philipp Schwarzerd, oder Melanchthon, wie Reuchlin ſeinen Namen umtaufte. Dieſer hielt ſich damals in Pforzheim bey Reuchlin's Schweſter auf, wo er das dortige Gymnaſium beſuchte, und ward von ihm in der griechiſchen und hebräiſchen Sprache unterrichtet, ſo wie er auch von ihm als Profeſſor der griechiſchen Sprache nach Wittemberg empfohlen wurde. In der Folge ward Reuchlin in einen ſehr heftigen und bittern Streit mit den Cöllniſchen Theologen verwickelt, die die Abſicht hatten, die jüdiſchen Bücher auſſer dem alten Teſtamente zu vernichten, und dadurch das Werk einer allgemeinen Bekehrung der Juden zum Chriſtenthume zu erleichtern; wobey ſie ſich eines gewiſſen Johann Pfefferkorn, eines getauften Juden von Talenten und Kentniſſen bedienten, der jene Angelegenheit unter ihrer Aufſicht und Protection in mehrern Schriften und auf andere Weiſe mit der größten Thätigkeit betrieb. Bey dem Plane der Cöllniſchen Theologen lag indeſſen wohl nicht Eifer oder Fanatismus für die Ausbreitung der chriſtlichen Religion zum Grunde, ſondern vielmehr Habſucht, um die Juden durch die Wegnahme ihrer heiligen Bücher und die angedrohte Vernichtung zur Auslöſung derſelben für eine große Geldſumme zu nöthigen. Reuchlin vertheidigte in einem über dieſe Sache von ihm ausgeſtellten Gutachten zwar nicht die jüdiſche Religion an ſich ſelbſt und den Inhalt ihrer Bücher auſſer dem alten Teſtamente ohne Unterſchied; aber

aber er zeigte doch von den meiſten ihre Unſchädlichkeit oder gar Nützlichkeit in Beziehung auf das Chriſtenthum; daß in den Ausſprüchen Chriſti und der Apoſtel kein Grund anzutreffen ſey, ſie zu vernichten; daß vielmehr dem Intereſſe des Chriſtenthums ihre Erhaltung angemeſſener ſey. Hierüber erhob ſich der Streit, deſſen Geſchichte nicht weiter hierher gehört. Er endigte ſich, nachdem er dem Reuchlin viel Arbeit, Verdruß und Sorge gemacht hatte, wo nicht ganz zu ſeinem Vortheile, doch auch nicht zu ſeinem Schaden, und trug ſehr viel bey, die damalige mönchiſche Tyranney zu untergraben, und ihren nachherigen völligen Umſturz vorzubereiten. Reuchlin arbeitete bey Gelegenheit dieſes Streits auch mehrere für die damalige Literatur wichtige Schriften aus, unter andern das Werk de arte cabbaliſtica, das er im J. 1516 dem Pabſte Leo X. zueignete. Bey dem Kriege des Herzogs Ulrich von Wirtemberg mit dem ſchwäbiſchen Bunde litt Reuchlin, der in Stuttgard lebte, ſehr, durch die Eroberung dieſer Stadt bald von der einen, bald von der andern Partey, ob er gleich von den edeln Anführern des Bundesheers, dem Franz von Sickingen und Ulrich von Hutten, perſönlich begünſtigt und geſchützt wurde. Auch die Peſt, die damals im ſüdlichen Deutſchland wüthete, ſetzte ihn in Gefahr. Er lehrte noch nachher zu Ingolſtadt und Tübingen eine kurze Zeit öffentlich das Griechiſche und Hebräiſche, und ſtarb zu Stuttgard 1522 im 67ſten Jahre ſeines Alters *).

Reuch-

*) S. eine ſehr vollſtändige und lehrreiche Biographie Reuchlin's in Meiners Lebensbeſchreibungen B. I. Die Geſchichte ſeines Streites mit den Cöllniſchen Theologen iſt hier auch mit einer beſondern Ausführlichkeit erzählt.

Reuchlin iſt freylich ungleich weniger als Philoſoph, wie als Literator merkwürdig. Aber er verdient demungeachtet auch in der Geſchichte der Philoſophie einen ehrenvollen Platz, weil er vorzüglich zu denen gehört, die das Wiederaufleben der alten claſſiſchen Literatur in Deutſchland beförderten, welche damals nur noch jenſeit der Alpen, in Italien, einheimiſch war. In den Perioden, da er zu Baſel, Tübingen und Ingolſtadt lehrte, und auch in ſeinen übrigen Privatverhältniſſen, hat er eine Menge Schüler gezogen, die hernach in der Epoche der Reformation die hellſehendſten gelehrteſten und thätigſten Männer waren, und den Sieg des Lichtes über die Barbarey und Finſterniß in Deutſchland erkämpfen halfen. Am meiſten hat er das Studium der Exegeſe der Bibel aus den Grundſprachen belebt und gewiſſermaßen zuerſt gegründet, welches in den Händen der Reformatoren der Religion eine ſo furchtbare Waffe gegen die Anmaßungen der herſchenden Kirche wurde. Freylich verlor er ſich hierbey in die Irrgänge des Rabbinismus und Cabbalismus, und ſeine beyden Werke de verbo mirifico und de arte cabbaliſtica haben bey dem Anſehn, das er unter ſeinen Zeitgenoſſen hatte, großen Schaden geſtiftet; wiewohl er doch hiermit nur die Veranlaſſung zu manchen Misbräuchen und Ausſchweifungen der Philoſophie, nicht dieſe ſelbſt verſchuldete. Es war wohl ein Vortheil für die fortſchreitende philoſophiſche Aufklärung, daß Reuchlin theils durch ſeine publiciſtiſchen Geſchäffte, theils durch ſeine übrigen literariſchen Arbeiten, und in den letztern Jahren noch mehr durch ſeine Streitigkeiten gehindert wurde, ſeine cabbaliſtiſche Vorſtellungsart noch weiter zu entwickeln, als er in jenen Werken bereits gethan, die doch nur die Vorläufer von größern ſeyn ſollten. Da

der

der Charakter und die Hauptideen des Cabbalismus bereits erörtert ſind; ſo kann ich hier einer umſtändlichern Darlegung des Inhalts jener Werke des Reuchlin überhoben ſeyn.

Vielleicht eben ſo gelehrt, wie Reuchlin, aber ungleich mehr ſchwärmeriſcher und abentheuerlicher Cabbaliſt, war Franz Georg Venetus, ein Franciscanermönch, der am Ende des funfzehnten und im Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts lebte, und ſich in verſchiedenen Städten Italiens aufhielt, von deſſen perſönlichen Geſchichte aber nichts weiter bekant iſt. Er beſaß eine ungeheure, nur ſehr wenig verdaute, Beleſenheit in den Schriften der Neu-Platoniker und Neu-Pythagoreer und der rabbiniſchen und cabbaliſtiſchen Ausleger des alten Teſtaments, und bildete aus den mannichfaltigen heterogenen Träumen und Vorſtellungsarten, welche er in dieſen antraf, und die er noch durch ſeine eigenen wunderlichen Phantaſieen und Grillen vermehrte, ein neues philoſophiſches Syſtem, das er in einem beſondern Werke: de harmonia mundi totius Cantica tria (Venet. 1525) bekant machte, und dem Pabſte Clemens VII. widmete. Es iſt das ſeltſamſte Gemiſche, das man ſich denken kann, und noch dazu durch die Art des Vortrags und die Ueberladung mit gelehrten Kram in ſeinem Zuſammenhange faſt ganz unverſtändlich. Der Hauptſtoff iſt inzwiſchen von den Cabbaliſten entlehnt, und nur oft in die Zahlenterminologie, wie ſie bey den Neu-Pythagoreern gebräuchlich war, eingekleidet. Die Abkunft des ganzen Syſtems urſprünglich wird auch von ihm eben ſo erklärt, wie von den ältern Cabbaliſten, aus göttlicher Offenbarung, die ſich von den erſten Menſchen auf die Patriarchen, auf die Hebräer, und ſo weiter fortgepflanzt habe. Daß die Lehre ſo allego-

riſch und räthſelhaft ausgedrückt wurde, davon war die Urſache die geringe Zahl frommer und reiner Menſchen, die des Beſitzes der göttlichen Weißheit würdig waren, welche aber vor dem übrigen gottloſen Haufen verborgen werden mußte. Ein Auszug läßt ſich aus dem Syſteme hier nicht geben. Die Hauptſätze desſelben ſind, daß das Weltall und die ganze Mannichfaltigkeit der in demſelben enthaltenen Geſchöpfe aus der Gottheit emanirt ſey; daß die verſchiedenen Gattungen der Dinge das göttliche Weſen in verſchiedenen Graden, Entfernungen und Verhältniſſen darſtellen; daß das Beſtreben und der Zweck des Weltalls die Vereinigung mit Gott ſey; daß alle Dinge in ihrem Daſeyn und in ihrer Wirkſamkeit dahin zielen, wovon ſie ausgegangen ſind, und zwar durch einen natürlichen, oder freyen, oder übernatürlichen und göttlichen Trieb, desgleichen ſich im Menſchen befinde, als welcher aus einem höhern Orte des göttlichen Weſens abſtamme. Dieſe Ideen ſind auf's bunteſte in der weitläuftigen und verwickelten Ausführung derſelben mit Pythagoriſchen, Ariſtoteliſchen, Neu-Platoniſchen Begriffen und Ausdrücken verwebt und verbrämt, und beſonders auch zur Erklärung chriſtlicher Dogmen angewandt, oder vielmehr mit dieſen zu Einem Syſteme verbunden. Derſelbe Geiſt herſcht in einem andern Werke des Georg Venetus, das eine Auslegung der heiligen Schrift nach ſeinen philoſophiſchen Principien war: Problemata in ſcripturam ſacram Tomi VI. (Venet. 1536). Was ſich in der profanen ältern und neuern Philoſophie, ſo weit und ſo wie er ſie kannte, mit der ſeinigen, ſollte es auch durch die gezwungenſte Deutung geſchehen, vereinigen zu laſſen ſchien, das zog er dahin; dagegen waren nach ſeiner Meynung andere philoſophiſche Parteyen, deren Denkart der ſeinigen

gar

gar zu entgegengeſezt war, z. B. die Joniſchen und Eleatiſchen Philoſophen, vom Wege des Lichtes abgewichen und ſo in das Labyrinth des Irrthums verſtrickt worden *).

Hatte Georg Venetus mehr in philoſophiſcher Ruhe ſeiner myſtiſchen Beſchauung nachgehangen, ſo wurde dagegen durch Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim die neuhervorgezogene philoſophiſche Schwärmerey mit ihrem ganzen Gefolge geheimer Wiſſenſchaften und Künſte auf das thätigſte in das große Publicum eingeführt. Dieſer Mann iſt durch ſein Genie, ſeinen ſich widerſprechenden literariſchen Charakter in verſchiedenen Zeitpuncten und Verhältniſſen ſeines Lebens, ſeine Wirkſamkeit und ſeine Schickſale, einer vorzüglichen Aufmerkſamkeit werth. Er ward 1487 aus einem alten reichen ritterlichen Geſchlechte in Cölln gebohren, ſtudirte daſelbſt früh die Rechte und die Arzneykunde, und überließ ſich zugleich, wie es das Vorurtheil des Zeitalters mit ſich brachte, mit einem leidenſchaftlichen Hange geheimen Wiſſenſchaften und Künſten. Er begab ſich noch als Jüngling nach Paris, und ſtiftete hier eine geheime Geſellſchaft, deren Zweck das Studium und die Betreibung geheimer Künſte war. Er gieng zwar ökonomiſcher Bedürfniſſe wegen nach ſeiner Vaterſtadt zurück, reiſte aber

*) Einen weitläuftigen Auszug aus dem Werke des Georg Venetus de harmonia mundi hat Brucker gegeben Hiſt. crit. phil. T. IV. p. 376 ff. Vgl. Obſervatt. Hal. T. II. obſ. 16. Einen großen Wirkungskreis ſcheint aber doch jenes Werk in den damaligen und nächſt folgenden Zeiten ſich nicht gebildet zu haben, vermuthlich wegen der gar zu abſchreckenden Art der Einkleidung und des gar zu überladenen gelehrten Vortrags.

aber bald wieder nach Paris, und ließ ſich in eine höchſt gefahrvolle Unternehmung ein, ein feſtes Schloß am Fuße der Pyrenäen, die ſchwarze Burg genant, das von aufrühriſchen Bauern eingenommen war, die den königlichen Befehlshaber desſelben, Jeannot, einen ſeiner Freunde, daraus vertrieben hatten, dieſen wieder zu entreiſſen. Die Unternehmung gelang zwar, wahrſcheinlich durch Verrätherey, und Agrippa ließ viele von den Bauern, welche die Beſatzung ausmachten, tödten. Aber er wurde hier von den empörten Bauern wieder belagert, und entkam nur mit ſeinen Begleitern durch die Hülfe des Abts eines benachbarten Kloſters. Nachher trieb er ſich, in Verbindung bald mit dieſem bald mit jenem ſeiner geheimen Ordensfreunde in Spanien, Italien und wieder in Frankreich in mehrern Orten herum, und benutzte die Aſtrologie und andere geheime Künſte, die er vorgab, zum Erwerbe. Im Jahre 1509 nach einer gefährlichen Krankheit fieng er an, zu Dole in Bourgogne Reuchlin's Werk de verbo mirifico öffentlich zu erklären. Er that dies mit ſo großem Beyfalle, daß er zum Lehrer der Theologie auf dieſer Akademie mit Beſoldung angeſtellt wurde. Um der damaligen Regentinn der Niederlande, der Prinzeſſinn Margaretha, ſich zu empfehlen, ſchrieb er eine Lobrede auf das weibliche Geſchlecht, wo unter andern Argumenten für die Vorzüge desſelben auch mehrere cabbaliſtiſche vorkommen. Bey allen Seltſamkeiten enthält dennoch dieſe Rede auch Spuren eines herrlichen Genies, z. B. in der Schilderung der weiblichen Schönheit. Indeſſen erreichte Agrippa ſeinen Zweck nicht. Er wurde von einem Geiſtlichen, Catilinet, wegen ſeiner cabbaliſtiſchen Lehre verläumdet, und der Ketzerey beſchuldigt. Er begab ſich nach England, vertheidigte ſich gegen jene Beſchuldigung

digung, und kehrte 1510 nach Cölln zurück, wo er eine Zeitlang wiederum unter großem Zulaufe Vorleſungen über allerley Fragen (quaeſtiones quodlibeticas) hielt. Auf einer Reiſe nach Würzburg lernte er den Abt Tritheim, einen der größten Adepten in der Magie, Cabbala und den geheimen Künſten kennen, hielt ſich in deſſen Kloſter auf, und wollte von ihm ſehr viel gelernt haben. Er ſchrieb auf Tritheim's Veranlaſſung ſeine drey Bücher de occulta philoſophia, in denen er die Abſicht hatte, die alte Magie zu ihrer urſprünglichen Reinigkeit herzuſtellen und von dem Vorwurfe gefährlicher Irrlehren zu befreyen. Er ward nachher kayſerlicher Rath und zur Unterſuchung und Verbeſſerung der Bergwerke gebraucht. Kurz darauf 1512 ward er Hauptmann im kayſerlichen Heere in dem Kriege Maximilians I. gegen die Venetianer, und zeichnete ſich durch ſeine Tapferkeit ſo aus, daß er auf einem Kampfplatze zum Ritter geſchlagen wurde; wobey er doch ſein Studium der höhern Theologie und der geheimen Wiſſenſchaften immer fortſetzte. Nach manchen Wanderungen in Italien umher trat er in Pavia 1515 auf, und erklärte ein untergeſchobnes Werk des Hermes Trismegiſt. Auch verheirathete er ſich hier, und fieng jetzt an ſich nach einem feſten, ehrenvollen und einträglichen Amte zu ſehnen. Seine Schriften aus dieſer Periode betrafen Gegenſtände der myſtiſchen Theologie, die er im Geiſte eines echten Myſtikers behandelte, wohin unter andern das Buch de triplici ratione cognoſcendi Deum gehört. Endlich ward er in Metz als Lehrer angeſtellt. Hier hatte er heftige Streitigkeiten mit den Mönchen; er nahm ſich eifrig unſchuldiger der Hexerey angeklagter Perſonen an, und befreyte ſie von Martern und Verfolgungen. Er war hierin der Vorgänger und

ſelbſt

ſelbſt auch der Lehrer des Johann Wier, der hernach den Aberglauben an Hexerey ſo kräftig erſchütterte, und dadurch die Menge und Abſcheulichkeit der Hexenproceſſe minderte. Im Jahr 1519 verließ er Metz und begab ſich in ſeine Vaterſtadt Cölln. Aber auch dieſer Aufenthalt daſelbſt war nicht von langer Dauer, zumal da er ſeine Gattinn durch den Tod verlor. Er bemühte ſich vergeblich an mehrern Orten, eine feſte Stelle zu bekommen, und trat im Jahr 1524 wieder in franzöſiſche Kriegsdienſte, nachdem er ſich vorher zum zweytenmale verheyrathet hatte. Seine Erwartungen wurden nicht erfüllt, größtentheils durch ſeine eigene Schuld. Inzwiſchen iſt dieſe Periode ſeines Lebens vorzüglich deßwegen merkwürdig, weil er in derſelben ſein berühmtes Werk de vanitate ſcientiarum ausarbeitete, ſo wie er auch manche andere kleine Schriften und vermeynte Erfindungen aus dem Gebiete der geheimen Künſte damals zu Stande brachte. Im Jahr 1527 nahm er Abſchied aus dem franzöſiſchen Dienſte, entkam mit großer Gefahr, wobey er noch von dem höchſten Geldmangel gedrückt wurde, aus Paris, und gieng zu einem Freunde nach Antwerpen, den er durch große alchemiſtiſche Verſprechungen, die er ihm machte, für ſich gewonnen hatte. Da er ſich bald in dieſer Gegend den Ruf eines Wunderarztes erwarb, und auch zu öffentlichem Anſehn gelangte, ſo würde er ſehr glücklich haben leben können; allein er verlor ſeine geliebte zweyte Gattinn an einer peſtartigen Seuche, was ihn auſſerordentlich beugte. Das Glück ſchien dieſen Verluſt erſetzen zu wollen, indem ihm faſt zu gleicher von mehrern Höfen Anträge zu den glänzendſten Aemtern geſchahen. Er wählte die Stelle eines kayſerlichen Archivarius und Geſchichtſchreibers in den Niederlanden unter der Regentinn

Mar-

Margarethe. Es währte aber nicht lange, ſo ward er auf's neue von den Mönchen und Schulgelehrten, die an ihm einen ſo lebhaften als überlegenen Gegner und Verächter hatten, bey der Regentinn angeſchwärzt, und nach dem Tode dieſer bey den Kayſern Ferdinand und Carl V., welcher letztere beſonders durch einige aus des Agrippa Werke de vanitate ſcientiarum gezogene, aus dem Zuſammenhange geriſſene und gemisdeutete, Stellen, welche die Löwenſchen Theologen dem Kayſer vorlegten, ſehr gegen ihn aufgebracht wurde. Sein Verhältniß im kayſerlichen Dienſte ward ihm auch dadurch drückend, daß man ihm ſeine Beſoldung vorenthielt, wodurch er in die peinlichſte Noth mit ſeiner Familie gerieth und der Verfolgung und Mishandlung ſeiner Gläubiger ausgeſetzt wurde. Gegen die Angriffe der Löwenſchen Theologen, mit denen ſich auch die Cöllniſchen verbanden, vertheidigte er ſich lebhaft und bitter, und half auch ſeinerſeits der übermüthigen Herrſchaft derſelben ein Ende machen. Da der hohe Rath zu Mecheln, bey dem der Inquiſitionsprozeß anhängig war, zu lange mit der Entſcheidung zögerte, ließ Agrippa ſeine apologetiſchen Schriften drucken. Aus Erbitterung gegen ſeine Verfolger ſchloß er ſich auch damals an die Reformatoren Melanchton und Luther an, bezeugte ihnen ſeinen Beyfall, und munterte ſie zur muthigſten Fortſetzung des angefangenen guten Werkes auf, das auch er durch ſeinen Krieg gegen die Mönche kräftigſt unterſtützen werde. Auſſer jenen apologetiſchen Schriften erſchienen auch jetzt ſeine beyden Werke de occulta philoſophia und de vanitate ſcientiarum vollſtändig und verbeſſert im Drucke, erregten nun noch größeres Aufſehn, zogen ihm aber auch noch mehr Gegner und Streitigkeiten zu. Die Mönche waren um deſto erbitterter, da ſie ſich vergeblich

lich bemüht hatten, die Ausgabe jener Werke zu verhindern. Agrippa irrte kurz vor dem Ende ſeines Lebens an mehrern Orten herum, hielt ſich in Cölln, Bonn, eine Zeitlang auf, ward auf einer Reiſe nach Lyon, wo er ſeine alten Freunde beſuchen wollte, auf Befehl Franz I, weil er den franzöſiſchen Hof in ſeinen Schriften beleidigt hatte, gefangen geſetzt, und ungeachtet er aus dem Verhafte durch ſeine Freunde befreyt wurde, ſtarb er doch kurz nachher vermuthlich durch die Folgen des Verdruſſes im J. 1535 zu Grenoble *).

Die

*) Auch vom Agrippa hat Hr. Meiners eine ſehr intereſſante Biographie geliefert (Lebensbeſchreibungen B. I). Es iſt ihr ein Verzeichniß der gedruckten Schriften desſelben beygefügt. Von dem Werke de occulta philoſophia, nachdem es Agrippa im reifern Alter umgearbeitet hatte, erſchien das erſte Buch 1531, und alle drey Bücher wurden 1533 zuſammen in Cölln gedruckt. Ein viertes Buch, welches ein Ungenanter 1565 unter Agrippa's Namen vierzig Jahre nach deſſen Tode herausgab, iſt nach dem Zeugniſſe des vertrauteſten Schülers desſelben, des Johann Wier, untergeſchoben. Vor 1530 wurden die kleinern Schriften: de triplici ratione cognoſcendi Deum; Oratio in praelectionem convivii Platonis, Amoris laudem continens; Oratio de poteſtate et ſapientia Dei; und Dehortatio theologiae gentilis; einzeln gedruckt, obgleich ſie viel früher geſchrieben waren. Das berühmteſte Werk des Agrippa: De incertitudine et vanitate ſcientiarum et artium atque excellentia verbi Dei declamatio erſchien zuerſt zu Antwerpen 1530. 4. mit einem kayſerl. Privilegio. Nachher ſind mehr beſondere Ausgaben erſchienen, die aber gegenwärtig zu den literariſchen Seltenheiten gehören. Noch ſind für die Geſchichte der Philoſophie merkwürdige Schriften des Agrippa ſeine Commentaria in artem brevem Lulli und die tabula abbreviata commentariorum in eandem, die aber wahrſcheinlich erſt nach

ſeinem

Die vornehmſte Richtung, welche Agrippa bey ſeinen Studien genommen hatte, zielte immer auf verborgene Wiſſenſchaften und geheime Künſte hin. Er ſcheint alle damals bekanten Werke genutzt zu haben, von denen er ſich nur irgend Erweiterung ſeiner Kentniſſe in jener Richtung verſprechen zu können glaubte. Das Vorurtheil ließ ihn auch wohl in den meiſten derſelben finden, was er darin ſuchte, wenn es auch für den unbefangenen vernünftigen Forſcher nicht darin anzutreffen war. So läßt ſich vielleicht am beſten die hohe Werthſchätzung erklären, womit er anfangs von der Kunſt des Lullus urtheilte. Dieſe enthält, was ſie freylich ſelbſt zu enthalten vorgiebt, auch nach Agrippa's Behauptung, die unumſtößlichen Grundſätze und Beweiſe für alle möglichen Erkentniſſe; ſie bedarf keiner andern Wiſſenſchaften, ſondern liegt vielmehr dieſen allen zum Grunde, und giebt ihnen Feſtigkeit; ſie löſt alle Zweifel; und, was noch mehr iſt, man kann durch ſie in wenig Monaten zum Beſitze der größten Gelehrſamkeit gelangen. Agrippa beruft ſich in der Dedication ſeines Commentars über die Kunſt des Lullus auf mehrere zu ſeiner Zeit berühmte Gelehrte, die durch dieſe Kunſt geworden wären, was ſie ſeyen; unter andern auf die drey Brüder Kanter aus Friesland, die im Knabenalter die Bewunderung von Italien, Frankreich und Deutſchland wegen

ſeinem Tode herausgekommen ſind. Von den ſämtlichen Werken des Agrippa giebt es mehr Ausgaben, von denen die erſte aus zwey Bänden beſteht; Lyon 1550. Im zweyten Bande ſind auch die Briefe des Agrippa enthalten. Von zwey andern, vermuthlich bloß Nachdrücken jener, führt eine die Jahrzahl 1660. Es ſind auſſer dieſen noch mehrere erfolgt. Einige Schriften, die Agrippa bey ſeinem Leben verfertigte, ſind nicht gedruckt; ein paar ſind ihm fälſchlich angedichtet.

wegen ihrer Gelehrſamkeit auf ſich gezogen, lediglich durch Studium und Gebrauch der lulliſchen Kunſt, und von denen der eine ſein Lehrer geweſen ſey. Vielleicht war auch dieſes Urtheil des Agrippa zum Theile eine Prahlerey, mit welcher er es nicht ſo ſehr genau nahm, da er ſelbſt die geheimen Künſte und Wiſſenſchaften, wie viele ſeiner Freunde, als Erwerbsmittel brauchte, und alſo Urſache hatte, die Urkunden derſelben um ſo enthuſiaſtiſcher anzupreiſen.

Wichtiger zur Charakteriſtik der Denkart des Agrippa und ihm eigenthümlicher iſt ſein Werk de occulta philoſophia. Um ſich gegen diejenigen zu ſchützen, die dasſelbe zu ſeinem Verderben brauchen wollten, ſtellt er ſelbſt es zwar als unbedeutend und gleichgültig dar, als eine Jugendarbeit, die er auch im reifern Alter nicht ganz habe unterdrücken wollen, worin er vieles nur erzähle, nicht als ſeine Meynung behaupte. Was er gleichwohl für einen Werth auf den Inhalt desſelben legte, beweiſt ſein ganzes Leben, und eben dieſer Inhalt ſelbſt. Er vertheidigt die Magie als die erhabenſte Wiſſenſchaft; als die Vollendung der Philoſophie; die in das innere Geheimniß der Natur eindringe und dieſes kennen lehre; die ſich auch mit der chriſtlichen Religion ganz wohl vertrage, und in Beziehung auf dieſelbe völlig unſchuldig ſey. Die Hauptſätze, welche er ausführt, und deren beſondere Anwendung er zugleich zeigt, ſind folgende: Erſtlich: Es giebt drey Welten, die körperliche, die himliſche, und die intellectuelle Welt. Daher ſcheidet ſich die Magie in drey Theile, die natürliche, die himliſche, und die religiöſe oder Ceremonialmagie. Jede handelt Agrippa in einem beſondern Buche ab. Zweytens: Alle irdiſche Dinge beſtehn aus den vier Elementen, deren

ren jedes ſeine beſondern wunderbaren Eigenſchaften hat. Das reinſte und mächtigſte Element iſt das Feuer. Das irdiſche Feuer iſt ein Abglanz des himliſchen; aber das himliſche belebt und erfreut, da hingegen das irdiſche verzehrt und verfinſtert. Die Luft iſt ein Spiegel, welcher Bilder von Dingen aufnimt. Da ſie durch die feinſten und unſichtbaren Oeffnungen in thieriſche und menſchliche Körper dringt, ſo kann ſie ohne Mitwirkung von Geiſtern Ahndungen, Träume und Weiſſagungen erregen. Durch ſie iſt es auch möglich, daß ein Menſch dem andern in der größten Entfernung ohne weitere Vermittlung ſeine Gedanken mittheile, ein Geheimniß, das der Abt Tritheim beſaß, und Agrippa ebenfalls zu beſitzen vorgab. Es laſſen ſich auch Objecte und Schriftzeichnungen in der Mondſcheibe abbilden, dadurch, daß man jene den Strahlen dieſer entgegenhält, ſo daß ein anderer die Gegenſtände und Schrift im Monde ſehen und leſen kann: ein Kunſtſtück, das bey Belagerungen wichtig iſt, und vom Pythagoras zuerſt ausgeübt wurde. Drittens: Nach den Elementen richten ſich die aus ihnen beſtehenden Dinge, auch die Sinne und Leidenſchaften der Menſchen; je nachdem ſie dem einen oder andern Elemente verwandter ſind. Die Eigenſchaften und Kräfte der körperlichen Dinge aber ſind von dreyerley Art; ſie entſpringen entweder aus den Elementen ſelbſt, z. B. das Erkälten, Erwärmen u. ſ. w., oder aus der Miſchung der Elemente, wie die ſtärkenden, auflöſenden, verdauenden Kräfte; oder ſie wirken auf beſtimte Theile, z. B. daß ſie Milch, Urin u. dgl. erzeugen. Auſſer dieſen Kräften giebt es aber noch verborgene, deren Urſachen kein Verſtand entdecken kann, z. B. Eiſen anzuziehn, Gift abzutreiben u. dgl. Dieſe Kräfte können auch in kleiner Quantität große Wir-

 kungen

kungen hervorbringen, was die elementariſchen Kräfte nicht vermögen. Viertens: Die verborgenen Kräfte empfangen die irrdiſchen Dinge von Gott durch die Weltſeele, unter Mitwirkung der himliſchen Geiſter und der Einflüſſe der Geſtirne. Die durch ſich ſelbſt bewegliche Weltſeele kann aber nicht mit dem trägen und an ſich unbeweglichen Körper verbunden werden, als mittelſt eines Weltgeiſtes, der gewiſſermaßen ein fünftes Element iſt. Vermöge dieſes Weltgeiſtes breiten ſich die Kräfte der Weltſeele über alle Dinge im Univerſum aus, und auch die menſchliche Seele wirkt nur im menſchlichen Körper durch den ihr beywohnenden Geiſt. Alle Dinge haben etwas von der Weltſeele empfangen, aber nicht alle in gleichem Grade. Der Weltgeiſt wird aus den Geſtirnen geſchöpft. Man kann durch ihn willkührlich alles hervorbringen, was dieſer ſelbſt hervorzubringen vermag, wenn man ihn von den Elementen abſondern, oder ſolche Dinge zu brauchen weiß, die vorzüglich von ihm geſchwängert ſind. Könten ihn die Alchemiſten vom Golde und Silber ſcheiden, ſo hätten ſie an ihm das Medium, alle Metalle in Gold und Silber zu verwandeln. Agrippa behauptet nicht nur die Möglichkeit dieſer Abſonderung, ſondern auch, daß er ſie wirklich gemacht habe und habe machen ſehen. Er ſelbſt habe nur nicht mehr Metall in Gold verwandeln können, als die Maſſe Goldes betragen, woraus er den Weltgeiſt, der ebenfalls ausgedehnter Natur iſt, abzog. Man muß alſo nach Agrippa Gold haben, um Gold machen zu können, und wer ihm nicht Gold pränumerirte, dem konte er auch nichts machen. Fünftens: Um die verborgenen Kräfte zu großen Wirkungen gebrauchen zu können, muß man folgende Grundſätze betrachten: A. Alle Dinge neigen

ſich

ſich zu ihres Gleichen und ſuchen andere ſich zu verähnlichen. Um verliebt zu machen, muß man von verliebten Thieren in der Brunſtzeit die Theile nehmen, in denen ſich die Brunſt am ſtärkſten äuſſert. Um das Leben zu verlängern, muß man Theile von lange lebenden Thieren, oder Dinge brauchen, die erneuernde Kräfte beſitzen. B. Alle Dinge ziehen einander an, oder ſtoſſen einander ab. Wie der Magnet das Eiſen, ſo zieht der Smaragd die Gunſt der Großen an; Jaspis befördert die Geburt; der Achat die Beredſamkeit; hingegen der Sapphir das Fieber, der Smaragd die Wolluſt, der Amethyſt den Blutfluß u. ſ. w. C. Einige Eigenſchaften kommen allen Dingen einer Art, einige nur gewiſſen Individuen zu; einige erſtrecken ſich über die ganze Subſtanz gewiſſer Dinge, andere über Theile derſelben; einige kommen den Thieren nur im Leben, andere auch nach dem Tode zu. Hieraus ergiebt ſich die Regel, daß, wenn man Theile von Thieren wegen der in ihnen verborgenen Kräfte braucht, man dieſelben während dem Leben der Thiere nehmen, nicht aber die Thiere vorher tödten müſſe. D. Alles iſt in Allem und wirkt auf Alles. Die ſublunariſchen Dinge ſind den Einflüſſen der Geſtirne unterworfen, von welchen ſie beſondere Eigenſchaften und Kräfte empfangen. Das Verhältniß der Dinge zu den Geſtirnen läßt ſich nach mannichfaltigen Kriterien beſtimmen, nach Figur und Bewegung, nach der Aehnlichkeit der Strahlen, Farben, Gerüche u. w. So ſind das Feuer, das Blut, wegen der Wärme; die Lebensgeiſter, alle Edelſteine mit goldenen Puncten oder Strahlen, der Sonne verwandt, und empfangen von dieſer geiſtige Einflüſſe: was Agrippa durch mancherley Beyſpiele zu erläutern und zu bewähren ſucht. Jedes Ding bekomt aber von irgend einem Geſtirne ſeinen beſon-

dern Charakter, und da die Menge der Sterne zahlloſ iſt, ſo ſind es auch die beſondern Charaktere der Dinge. Die Aſtrologie iſt deßwegen noch in ihrer erſten Kindheit. Die wahre und echte Magie beruht überhaupt darauf, die Anziehungskräfte der Dinge des Univerſums in Verbindung zu ſetzen, die niedrigern Dinge dadurch den höhern zu nähern, und die Kräfte der höhern auf die niedrigern herabzuziehn. Agrippa erklärt hiernächſt weiter, wie man der Natur das Geheimniß im Gebrauche des Weltgeiſtes ablauſchen müſſe; wie Todte zum Leben erweckt, Geiſter hervorgerufen werden könten; wie man die Wirkungen von Menſchen und Thieren und lebloſen Dingen gegen die Natur dieſer hemmen, oder mit dem Kunſtausdrucke binden könne, z. B. Diebe, daß ſie nicht ſtehlen, Schiffe, daß ſie nicht fortſeegeln könten u. w.; wie Giftmiſchungen, magiſche Ringe und Amulete zu bewirken ſeyen; auf was für Mitteln die Wahrſagerkunſt beruhe u. dgl. Er komt auch auf den magiſchen Gebrauch der Worte bey Beſchwörungen durch Zauberformeln. Fünftens: Mit der Magie ſteht die Zahlenlehre in der genaueſten Verknüpfung. Die Zahlen ſind vollkomnere, geiſtigere und den himliſchen nähere Subſtanzen; daher haben ſie auch noch wunderbarere Kräfte, als die körperlichen Dinge: und alles, was iſt und geſchieht, iſt und geſchieht durch die Zahlen und ihre Verhältniſſe. Jede Zahl hat ihre beſondern Eigenſchaften und Kräfte. So iſt die Einheit das Princip und das Weſen von Allem, auſſer welcher nichts exiſtirt. Es giebt daher nur Einen Gott, Eine Welt, Eine Sonne, Einen Phönix, Einen Hirten, Ein herrſchendes Glied am Leibe, Ein alle übrigen Elemente beherrſchendes Element, Ein wundervolles Weſen, das die Alchemie und Magie ſuchen, und auf

welchem ihre Wirkungen beruhen. Agrippa entwirft eine Scale der Zahlen bis Zwölf, wo er die Eigenſchaften und Kräfte jeder Zahl charakteriſirt, und die vornehmſten Gegenſtände anzeigt, welche dieſen Zahlen in der Urwelt (mundo archetypo), in der intellectualen, himliſchen und Elementarwelt, endlich in dem Mikrokosmus, dem Menſchen, und in der Unterwelt correſpondiren. Was Agrippa weiter über die verſchiedenen Welten, über die Harmonie der Sphären, über die Gottheit und die Emanationen aus derſelben, über die Rangordnungen und Verhältniſſe der Engel und Dämonen beybringt, iſt größtentheils cabbaliſtiſch *).

Faſt in geradem Widerſpruche mit den Büchern de occulta philoſophia ſcheint das andere Hauptwerk des Agrippa de incertitudine et vanitate ſcientiarum zu ſtehen. Man ſollte glauben, ein Kopf, der nicht bloß auf Erfahrungswiſſenſchaft, ſondern auch auf Kentniß übernatürlicher Dinge Anſpruch machte, und zwar der letzteren ſein ganzes Leben widmete, ſeine Ruhe und Zufriedenheit aufopferte, und das Intereſſe an derſelben bis an ſeinen Tod nicht verlor, würde von der ſkeptiſchen Denkart durchaus frey geweſen ſeyn, und derſelben nie bey ſich Raum gegeben haben. Aber die Geſchichte zeigt öfter den Skepticism und den Aberglauben mit einander gepaart, und es laſſen ſich auch wohl aus der Natur der Gegenſtände der Philoſophie und des menſchlichen Geiſtes Gründe dafür angeben. Beym Agrippa kommen auſſerdem noch einige andere Umſtände hinzu, welche den Gegenſatz ſeiner beyden Werke

*) Einen umſtändlichen Auszug aus dem Werke des Agrippa de occulta philoſophia ſ. in *Bruckeri* hiſtor. philoſ. T. IV. p. 410 ſq. Vergl. Meiners Lebensbeſchreibungen B. I. S. 364.

Werke, und der in denſelben dargelegten Denkarten, ziemlich begreiflich machen. Das Werk de occulta philoſophia ſchrieb er in frühern Jahren ſeines Lebens, wo er weder die Wiſſenſchaften, noch Welt und Menſchen, hinlänglich kante; wo der Hang zur Magie und Cabbala in ihm am lebhafteſten war, und er Vieles nur hiſtoriſch aufgefaßt hatte, und hiſtoriſch wieder darſtellte; auch Manches bewirken zu können ſich zutraute, was er nicht genauer geprüft und in der That auszuführen verſucht hatte. Im reifern Alter ſah er dies zum Theile ſelbſt ein, und änderte und berichtigte daher Vieles, ehe er das Werk drucken ließ. Indeſſen hatte ſich einmal das Vorurtheil von der Möglichkeit und Wirklichkeit der Magie, von der Göttlichkeit der cabbaliſtiſchen Philoſophie, ſeines Geiſtes bemächtigt. Der Wahn, magiſche Kentniſſe zu beſitzen, ſchmeichelte zu ſehr ſeiner Eitelkeit, ſeiner für das Uebernatürliche und Abentheuerliche geſtimten Phantaſie, und war zu ſehr Wahn des ganzen Zeitalters, in dem er lebte und wirkte, als daß er ſich hätte davon loswinden können. Wenn er auch von der Trüglichkeit dieſer und jener magiſchen Formel, oder einer vorgeblichen magiſchen Kunſt, überzeugt war; ſo gehörte doch dies einmal alles zum Inbegriffe der geprieſenen geheimen Wiſſenſchaften und Künſte überhaupt, zu der philoſophia occulta, und wurde vom Agrippa mit vorgetragen; ob er gleich ſelbſt es vielleicht gar nicht für gegründet hielt. Nicht zu erwähnen, daß Manches damals zur Magie gezählt wurde, was wir jetzt zur Experimentalphyſik rechnen, und ſich wirklich durch die Erfahrung bewährte, wovon denn auch der magiſche Wahn und Trug eine Autorität empfieng. Die Anhänglichkeit des Agrippa aber an die cabbaliſtiſche Vorſtellungsart läßt ſich noch viel leichter daraus erklären,

ren, daß dieſe damals für wahre und echte Auslegung der bibliſchen Bücher galt, und ihre Urheber ſelbſt das Anſehn einer göttlichen Offenbarung für ſie zu erſchleichen gewußt hatten. So weit mit der Cabbala wiederum die Magie zuſammenhieng, wurde dieſe auch durch jene beſtätigt. Die Bücher de incertitudine et vanitate ſcientiarum ſchrieb Agrippa im männlichen Alter, hauptſächlich in Beziehung auf den Zuſtand der Wiſſenſchaften, wie er zu ſeiner Zeit war; wo er allerdings einen ſehr großen Theil derſelben ſeiner Wahrheit und Brauchbarkeit nach verdächtig machen konte, ohne darum jene Wiſſenſchaften überhaupt, wenn ſie vernünftig und zweckmäßig betrieben würden, als ſchlechthin ungewiß darzuſtellen, und ſo einen allgemeinen Skepticismus zu lehren. Er begriff auch unter den Wiſſenſchaften Vieles, was nicht darunter gehört, z. B. die Künſte und Ränke der niedrigſten Habſucht und Ehrſucht, der Wohlluſt, der Kuppeley u. dgl.; wobey ihm nicht ſowohl daran lag, die Ungewißheit derſelben in der Theorie, als ihre Schädlichkeit und Schändlichkeit darzuthun. Wo er wirklich als Skeptiker ſpricht, und auch Argumente von den Pyrrhoniern entlehnt, will er mehr das Schwankende und Ungewiſſe der menſchlichen Erkentniß beweiſen, ſoferne ſie lediglich ein Werk der ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft iſt, um den Glauben an die Offenbarung und die überirdiſche göttliche Weißheit, welche die Vernunft erſt erleuchtet, deſto nothwendiger und dringender darzuſtellen; als um alle Wahrheit überhaupt und ohne Ausnahme zu erſchüttern. Durch das ganze Werk verräth ſich überdem die heftigſte Erbitterung gegen gewiſſe Menſchenclaſſen, die den Agrippa ſein ganzes Leben hindurch verfolgt hatten, und ihn gerade zu der Zeit am eifrigſten verfolgten, da er an dem Werke arbeitete. Die angeb-

liche Weißheit der Mönche, auf welche dieſe ihren Uebermuth gründeten, und um deren willen ſie jeden verketzerten, der ſich nicht blindlings ihrer Autorität unterwarf, war es auch vorzüglich, welche Agrippa niederſchlagen wollte. Auf den Trümmern dieſer ſollte ſich die reinere bibliſche Lehre und die echte Philoſophie, wie er ſie dafür hielt, emporheben *).

Die

*) In welcher Geiſtesſtimmung Agrippa an die Ausarbeitung des Werks de incertitudine et vanitate ſcientiarum gieng, drückt ſchon das Motto aus, welches er ihm vorgeſetzt hat:

Inter Divos nullos non carpit Momus.
Inter Heroas monſtra quaeque inſectatur Hercules.
Inter Daemones rex Herebi Pluton iraſcitur omnibus umbris.
Inter philoſophos ridet omnia Democritus.
Contra deflet cuncta Heraclitus.
Neſcit quaeque Pyrrhias.
Et ſcire ſe putat omnia Ariſtoteles.
Contemnit cuncta Diogenes.
Nullis hic parcet Agrippa,
Contemnit, ſcit, neſcit, flet, ridet, iraſcitur, inſectatur, carpit omnia.
Ipſe philoſophus, daemon, heros, deus et omnia.

In der Dedication und Vorrede des Buchs ſagt er noch auſſerdem, daß er wie ein Hund beiſſen, oder wie eine Schlange ſtechen, oder wie ein Drache verletzen würde. Man ſieht alſo, es war eine durch ſeine ſchmerzliche Erfahrung in ſeinem Gemüthe nach und nach entſtandene und immer tiefer eingewurzelte Bitterkeit, gegen den damaligen Zuſtand der Wiſſenſchaften überhaupt, gegen gewiſſe Stände und Claſſen von Menſchen, beſonders aber gegen die Mönche und Geiſtlichen, die ſich damals als die Tyrannen aller Gelehrten benahmen, und denen Agrippa am meiſten die Reihe von Unfällen zuſchrieb, die er in ſeinem Leben erduldete; dieſe Bitterkeit war es, welche er in jenem Werke, das er deßwegen auch ſelbſt eine cyniſche Declamation nante, ausſchütten wollte.

Hin-

Die Art, wie Agrippa unter der Rubrik einzelner Künſte und Wiſſenſchaften, die er nach ihrer damaligen Beſchaffenheit charakteriſirt, die Sitten ſeiner Zeit tadelt; ſo wie die Satire, womit er die Verdorbenheit der Mönche und der Höflinge züchtigt, gehört nicht weiter hierher. Hingegen verdient bemerkt zu werden, wie er über die ſogenanten geheimen Künſte und Wiſſenſchaften urtheilte, und wie viele ſeiner Behauptungen er zurücknahm oder berichtigte, die er in den Büchern de occulta philoſophia aufgeſtellt hatte. Die Kunſt des Lullus, deren ausſchweifender Bewunderer er in frühern Jahren geweſen war, wo er ſelbſt über ſie, als über das Organon, ſich in der kürzeſten Zeit in den Beſitz aller möglichen gelehrten Kentniſſe zu ſetzen, commentirt hatte, erklärt er hier nur für eine ſinnreiche Künſteley, die aber ihrem Zwecke nach und in Anſehung der Erreichbarkeit desſelben keinen Werth habe; indem ſie bloß lehre, einen großen Wortſchwall zu machen, und mit allem nichts zu ſagen. Sie bilde Schwätzer, aber keine Gelehrten. Noch unwilliger äuſſert er ſich gegen die Aſtrologie, und bereut es, daß er dieſer einen ſo großen und ſchönen Theil ſeines Lebens gewidmet habe; wiewohl er doch zugleich geſteht, daß er ſich ihrer, auch nachdem er ſie als Träumerey erkenne und verachte, doch noch zuweilen auf Bitten der Großen und zu ſeinem Privatvortheile bediene. Er zeigt den Schaden, welchen die Aſtrologie für die Religion, Philoſophie, Medicin und die Geſetzgebung ſtifte. Sie zerſtöre den Glauben an Vorſehung, Wunder, und Tugend, indem ſie dies alles

Hingegen war Darſtellung eines eigentlichen und durchgeführten Skepticismus nicht ſeine Abſicht.

alles von den Conſtellationen abhängig mache; denn die Aſtrologen gingen in der That ſo weit, die Entſtehung der chriſtlichen Religion und alle Wunder Chriſti aus den Conſtellationen herzuleiten. Die Philoſophie werde durch ſie von der Aufſuchung der wahren und natürlichen Urſachen der Dinge abgezogen, und zu falſchen Urſachen hingelenkt; wovon nichts als Betrug des Geiſtes die Folge ſey. In der Medicin verdränge ſie die wirklich nützlichen Arzneyen und Heilarten, und empfehle dagegen unnütze, abergläubiſche und ſchädliche Gebräuche. Der Geſetzgebung raube ſie ihre Autorität; ſie werfe ſich allein zur Führerinn des menſchlichen Lebens und der menſchlichen Handlungen auf. Agrippa brauchte alſo im Weſentlichen dieſelben Gründe, welche ſchon Joh. Picus von Mirandula gegen die Aſtrologen vorgebracht hatte. Auch ſeine früheren Urtheile über den Werth der Cabbala und Magie wurden hier ſehr von ihm eingeſchränkt. Ehedem hatte er mit unerſättlicher Wißbegierde alle Schriften ſtudirt, die ihm nur hierüber Belehrung verhießen. Jetzt ſprach er den meiſten magiſchen Büchern, die Weiſen des Alterthums beygelegt wurden, die Echtheit ab, und wiederrief die darauf gegründeten Behauptungen in den Büchern de occulta philoſophia als Irrthümer. Ganz gab er aber doch die Cabbala und Magie im geringſten nicht auf. Vielmehr erklärt er die Magier als die richtigſten Naturforſcher, welche vermittelſt der ſympathiſirenden Kräfte der Natur Erſcheinungen hervorzubringen verſtänden, die der große Haufen für Wunder halte. Auch der mathematiſchen Magier erwähnt er mit beſonderer Achtung. Sogar den Theil der Magie, der durch Salben, Tränke u. dgl. Zaubereyen bewirkt, rechtfertigt er als gültig durch Berufung auf die ägyptiſchen Zauberer,

berer, und die Verwandlung des Königs Nebukadne= zar in einen Stier. Dasſelbe halb tadelnde und ver= ſpottende und halb ehrende Urtheil fällt Agrippa von der Alchemie. Er verhöhnt die Alchemiſten, welche Geheimniſſe vorgäben, die ſie nicht hätten, und die durch ihre eigene Armuth und ihr Elend ſelbſt das Ge= gentheil von dem bewieſen, was ſie ſeyn wollten. Demohngeachtet rühmt er ſich ſelbſt des Beſitzes des allerheiligſten Steines der Weiſen, den er aber, ohne den ſträflichſten Meyneid zu begehen, nicht weiter be= ſchreiben, ſondern nur auf eine Art andeuten könne, welche bloß den Eingeweihten verſtändlich ſey. Er charakteriſirt ihn als eine Subſtanz, die weder ganz feurig, noch ganz irdiſch oder wäſſericht, weder ſcharf noch ganz ſtumpf, ſondern weich und ſanft, auch ange= nehm für den Geſchmack, den Geruch, das Geſicht, Gehör und den Verſtand ſey.

Wo Agrippa von der eigentlichen Philoſo= phie redet, eifert er am heftigſten gegen das dialek= tiſche Wortgeſchwätz und die Sophiſtik, wie ſie noch damals auf den Univerſitäten, in den Schu= len und Klöſtern, allgemein herſchend und beliebt war. Man habe dabey gar kein Intereſſe für die Wahrheit, ſondern lediglich für die Logomachieen ſelbſt, und wer mittelſt dieſer den Sieg davon tragen könne. Der Zweck jener Sophiſtik ſey nicht, die Wahrheit zu fin= den, ſondern ſie zu verdunkeln und zu verwirren, und den Irrthum geltend zu machen; daher verdrehe man die Wörter, und thue der Sprache Gewalt an, und ſuche durch Lärm, Geſchrey und Schmähungen aus= zurichten, was man nicht durch Gründe auszurichten vermöge. Der Begriff des Agrippa von der Me= taphyſik, namentlich von Theologie und Reli= gion, wurde durch ſeine cabbaliſtiſche Vorſtellungs=

art

art beſtimt; wobey er auch die Philoſophie der ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft nicht von der Offenbahrungslehre unterſchied. Um die leztere recht zu verſtehen und auszulegen, foderte er eine höhere Erleuchtung des Geiſtes, die von Gott ſelbſt ausgehen müſſe. Dieſe Erleuchtung oder dieſes Anſchauen Gottes dachte er ſich wiederum als zwiefach. Es iſt entweder eine unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit ſelbſt, ein Anſchauen derſelben von Angeſicht zu Angeſicht, deſſen Beſchaffenheit ſich nicht ausſprechen läßt, eine Erleuchtung des reinen Verſtandes ohne alles Bild und Gleichniß. Oder es iſt ein Anſchauen der Gottheit in ihren Werken, wo man die Gottheit gleichſam a poſteriori erkent. Um zu beyden Anſchauen zu gelangen, dazu gehört Einfalt und Demuth des Geiſtes und Reinigkeit des Herzens. Wie bey dieſer theologiſchen und religiöſen Denkart Agrippa die Schulweiſen und die Geiſtlichkeit ſeiner Zeit beurtheilte, kann man ſchon aus ihr ſelbſt vermuthen. Schwerlich haben ſogar die Reformatoren wahrer und kühner hierüber, ſo wie über die damalige kirchliche Verfaſſung und Religionsübung, geſprochen, und alle ihre Mängel, Gebrechen und Schändlichkeiten auffallender dargeſtellt, als hier Agrippa gethan hat; ſo daß der neueſte Biograph desſelben es mit Recht noch als einen Beweis von großer Toleranz anſieht, daß er nicht dafür verbrant wurde; zumal da er dieſelbe bittere Lauge über die Verdorbenheit der Höfe und des Adels, beſonders in Frankreich, wo er am längſten gelebt, ausgegoſſen, und folglich es mit allen Parteyen verdorben hatte; wiewohl man hierbey auch darauf Rückſicht nehmen muß, daß jener cyniſche Ton damals nicht ſo beleidigend war, wie er uns jezt vorkomt. Die natürliche Moral betrachtete Agrippa als zufällig; ſie verändere

dere ſich nach der Verſchiedenheit der Menſchen, der Zeitalter, der Länder, der Umſtände. Die Philoſophen ſeyen mit einander darüber im größten Streite, was das wahre Gute ſey; daher lehrten ſie Tugenden, die doch nicht neben einander beſtehen könten, ſondern ſich gegenſeitig aufhöben, und auch dem Evangelium Chriſti widerſprächen; manche lehrten offenbare Laſter als Tugenden. Eben ſo ſey auch die ganze natürliche Vernunftreligion ungewiß, und beruhe lediglich auf dem Wahne und der Leichtgläubigkeit der Menſchen; ſo daß nichts als die göttliche Offenbarung übrig bleibe, an welche man ſich mit feſtem Vertrauen anſchließen könne. In der Politik ſtellte ſchon Agrippa den Satz auf, daß diejenige Statsverfaſſung die beſte ſey, die von den beſten und redlichſten Menſchen verwaltet werde, und keine Statsverfaſſung, wäre ſie auch der Form nach noch ſo gut eingerichtet, befördere das Wohl der Unterthanen, ſobald ſie ſchlechtdenkende Menſchen verwalteten. Am lebhafteſten misbilligte er deßwegen die Demokratie, weil hier die Meiſten und nicht die Weiſeſten regierten. Eine heftige Rüge erfuhr von ihm das weltliche und geiſtliche Recht, wie es damals angenommen war, und noch mehr der Misbrauch desſelben. Die Rechtsgelehrten, ſagt er, ſind eigentlich die Regenten der Staten, die durch ihre Chikanen tauſendfaches Unrecht ausüben, und oft ſelbſt Fürſten und Königen furchtbar werden. Sie misbrauchen aber ihre Wiſſenſchaft um ſo mehr, da ſie nicht ſelten aus dem niedrigſten Pöbel abſtammen, und die Art desſelben zu denken und zu handeln in ihrem Charakter aufnehmen. Was insbeſondere das geiſtliche Recht betrifft, ſo iſt dieſes, zumal in ſeiner damaligen Ausdehnung, eine ungeheure Anmaßung. Man erſtaunt über die Unverſchämtheit,

mit

mit welcher die Päbſte ihre Anſprüche immer höher trieben, wenn man die enormen Beyſpiele lieſt, wie ſie Agrippa zuſammengeſtellt hat. Nicht nur daß ſich die Päbſte die unbedingteſte Oberherrſchaft über alle Länder, Fürſten und Unterthanen zueigneten; ſie hatten es auch ohne Scheu gewagt, dieſelbe über Himmel und Hölle, über Engel und Teufel auszudehnen. So hatte Pabſt Clemens eine Bulle gegeben, worin den Engeln befohlen wurde, die Seelen derer, welche auf der Reiſe nach Rom, um Ablaß zu hohlen, ſtürben, von der Höllenſtrafe zu befreyen, und ſofort in den Himmel zu führen. Eben dieſer Pabſt erlaubte jeden Kreuzfahrer, drey oder vier Seelen, welche er wolle, aus dem Fegefeuer zu befreyen. Es gab Kanoniſten, die dem Pabſte das Recht ertheilten, ſich von dem ganzen Neuen Teſtamente zu diſpenſiren, und wenn es dringende Umſtände erforderten, die Seelen aller Frommen, bis auf ein Drittheil, in die Hölle zu verweiſen. Auch die Schändlichkeit der Inquiſition und der Inquiſitoren ward vom Agrippa beleuchtet. —

Mehr eigentlich ſkeptiſch iſt die Anfechtung der Mathematik, obgleich Agrippa dieſer vor allen andern Wiſſenſchaften in Anſehung der Gewißheit, und vornehmlich der Uebereinſtimmung ihrer Lehrer, die meiſte Gerechtigkeit wiederfahren läßt. Er wirft der Mathematik überhaupt vor, daß den Zahlbegriffen nichts in der Wirklichkeit entſpreche, daß die Mathematiker ſich auch oft geirrt hätten; und daß die ganze Wiſſenſchaft nichts zur Frömmigkeit und Seeligkeit beytrage. Die Arithmetiker ſeyen auch ſo wenig als die Geometer über ihre Grundbegriffe einig, was Einheit, Punct, Linie, Oberfläche ſey; und eine Menge von Problemen ſeyen ſie noch nicht im Stande geweſen zu löſen. Auch verführe die Arithmetik zum

Aberglauben und zur Gewinnſucht. Eines der anziehendſten Capitel des Werks iſt noch das, welches die Ungewißheit und den Misbrauch der Geſchichte betrifft. Die Geſchichtſchreiber billigten und prieſen oft Handlungen an, die ſie tadeln und verabſcheuen ſollten. So würden die Eroberer und Weltzerſtörer Alexander, Hannibal, Cäſar, als der Bewunderung und Nachahmung würdige Helden vorgeſtellt, ſtatt daß ſie als Straßenräuber und Länderverwüſter durch die Geſchichte gebrandmarkt zu werden verdient hätten*).

Ein anderer durch ſeine abentheuerlichen Schwärmereyen noch berüchtigter gewordener Anhänger des Cabbalismus, der Magie und Alchemie war Philipp Aureolus Theophraſtus Paracelſus, auch Bombaſtus von Hohenheim genant. Er war gebohren in der Schweiz im Jahre 1493. Die Geſchichte ſeiner Abkunſt iſt ungewiß. Sein Vater war ein Arzt, und brachte ihm früh mediciniſche Kentniſſe bey; er wußte ſchon als Knabe ganze Stellen aus den Schriften des Galen auswendig. Den lebhafteſten Hang aber bekam er zur Chemie, und dieſem folgte er durch ſein ganzes Leben. Der Begriff der Chemie hieng damals mit dem Begriffe geheimer Künſte und Wiſſenſchaften unzertrenlich zuſammen, und man konte ſich jener nicht widmen, ohne daß nicht die Wißbegierde nach dieſen erweckt worden wäre. Theophraſt ward von ihr auf's heftigſte getrieben; machte Reiſen in alle irgend zugängliche Länder, auch in Rußland, Aſien und Africa; beſuchte die Bergwerke; unterhielt ſich mit Gelehrten und Perſonen jeder Art, von

*) S. Meiners Lebensbeſchreibungen B. I. S. 290 ff. Vgl. Städlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 558. Auch verdient der Artikel *Agrippa* beym Bayle nachgeleſen zu werden.

von denen er irgend eine Erweiterung ſeiner medicini-ſchen, mineralogiſchen und alchemiſtiſchen Kentniſſe; beſonders ſoferne ſie Geheimniſſe betreffen ſollten, er-warten konte; durchſtöberte die Bibliotheken nach den Schriften des Lullus und anderer angeblicher Adep-ten, und brachte ſo einen Schatz geheimer Künſte und Wiſſenſchaften zuſammen, desgleichen noch kein Adept vor ihm beſeſſen zu haben ſich rühmen konte. Er er-fuhr auf dieſen Reiſen harte Unfälle und Drangſale, Gefangenſchaft, körperliche Mishandlungen; was bey ſeinen Zwecken und bey dem Mangel öffentlicher Si-cherheit für Reiſende in jenen Zeiten ſehr glaublich iſt; wiewohl doch auch ſehr Vieles, was er von ſeinen Reiſen, zumal in Rußland, Aſien und Africa prahlte, von ſeinen Abentheuern, die er erlebt haben wollte, bloße Großſprecherey eines ausgemachten Chalatans zu ſeyn ſcheint. Während ſeines Herumſchweifens hatte Paracelſus ſeine in früherer Jugend geſam-melten literariſchen Kentniſſe meiſtens vergeſſen; er konte alſo nicht als gelehrter Chemiker, oder Arzt und Philoſoph auftreten. Aber er ergriff ein anderes Mittel. Er ſprach aller gelehrten Arzneywiſſenſchaft aus den Werken der Griechen Hohn; berief ſich auf das göttliche Licht, durch deſſen Erleuchtung allein man in die Geheimniſſe der Natur eindringen könne, daß alle Bücherkentniß und gelehrte Philoſophie ent-behrlich mache, vielmehr einzig zur wahren Weltweis-heit führe. Dieſem göttlichen Lichte verdanke auch er ſeine Erleuchtung, da er niemals von einem akademi-ſchen Lehrer Unterricht empfangen, und in den Schrif-ten der gelehrteſten Aerzte nichts als Geſchwätz gefun-den habe. Er gab ſich hierbey mit Heilung von Krank-heiten und körperlichen Schäden und Gebrechen ab, und da er ganz ungewöhnliche Mittel brauchte, nach

andern

andern Heilmethoden verfuhr, und in der That auf ſeinen Wanderungen und bey ſeinen chemiſchen Forſchungen dieſe und jene nützliche Heilmittel kennen gelernt hatte, und glücklich anwandte; ſo brachte ihn dieſes, verbunden mit ſeinen Prahlereyen, die auf den Aberglauben des Publicums ihre Wirkung nicht verfehlten, ſehr bald in den Ruf eines großen Wundarztes. Er ward zu Baſel als öffentlicher Lehrer der Arzneywiſſenſchaft angeſtellt, und hielt deutſche Vorleſungen, weil er des Lateiniſchen unkundig war. Um ſeine Verachtung der bisherigen Arzneywiſſenſchaft und ihrer Lehrer auffallend zu documentiren, verbrante er die Werke des Avicenna öffentlich. Indeſſen ward er ſelbſt durch mehr andere Charlatanerieen und ſeinen Dünkel in kurzem allgemein verhaßt; er verließ Baſel, und begab ſich nach dem Elſaß; nachher durchzog er die Schweiz und das ſüdliche Deutſchland, und ſtarb zu Salzburg im J. 1541.

Es würde eine ſehr unnütze Arbeit seyn, wenn ich die Theoſophie des Paracelſus hier umſtändlicher erörtern wollte, und es iſt auch kaum möglich, die myſtiſchen Grillen eines ſolchen Schwärmers, der zur Bezeichnung desſelben oft Kunſtausdrücke aus der gangbaren Alchemie, Aſtrologie und Magie brauchte, die eben ſo dunkel und unbeſtimt ſind, wie das, was dadurch bezeichnet werden ſolite, ſo darzuſtellen, daß ſie zum mindeſten als verſtändliche Grillen, und nicht als ſchlechthin unverſtändliche Producte eines in Sachen der Speculation ganz verrückten Kopfes erſcheinen. Was in den Schriften des Paracelſus einer, wenn auch transſcendenten, Philoſophie ähnlich iſt, iſt von ihm dem Neoplatonismus und der Cabbala abgeborgt. Er leitet alle Weisheit und Kunſt, und vornehmlich die geheime Weisheit und Kunſt, unmit-

telbar aus Gott her. In dieſem an ſich ſelbſt kann ſie zwar nicht erkant werden, weil Gott als das Vollkommenſte, dem nichts mangelt, unerkenbar iſt; aber wohl in ſeinen Geſchöpfen, in denen Gott die Anatomey der Weisheit und Kunſt geoffenbaret hat, und aus welchen ſie von den Menſchen eingeſehen und entlehnt werden muß. Die Schöpfung und Natur des Menſchen erklärt er folgendermaßen: Der Menſch iſt von Gott geſchaffen worden, nachdem alle andere Dinge ſchon hervorgebracht waren. Gott hat ausgezogen das Weſen der vier Elemente, das Weſen der Geſtirne, und das Weſen der Weisheit und Kunſt und Vernunft. Die Weſen der Elemente und Geſtirne wurden in eine Maſſe vereinigt, welche in der Schrift limus terrae genant wird. Dieſe enthält den Kern und Grund aller Weſen, alle Natur, Kraft und Eigenſchaft der obern und untern Globul. Gott hat ſie realiter in der Hand gehabt, und aus ihr den Menſchen nach ſeinem Bilde gemacht. Der Menſch beſteht daher aus einem elementariſchen und einem ſideriſchen Körper, wozu noch ein göttlicher Geiſt komt, der unſterblich iſt, und höhere Einſicht, als der ſideriſche Körper hat. Da im Menſchen das Weſen aller Dinge enthalten iſt; ſo iſt er auch der Mikrokosmus: in ihm iſt die Art von Drachen, Schlangen, Wölfen, Schaafen und allen Elementen; das Fleiſch und Blut ſind elementariſchen Urſprungs; Sinn und Gedanken ſind aus den Geſtirnen. Weil der Menſch ſchon einem Theile ſeines Weſens nach mit den Geſtirnen verwandt iſt; ſo kann ihm die Kraft der Geſtirne in einem höhern Grade mitgetheilt ſeyn, und dieſer und jener alſo als Magier gebohren werden. Die Wiſſenſchaft der Magie beſteht aber darin, daß Jemand die Kraft der Geſtirne erlange,

nehm-

nehmlich eben die Wirkungen hervorbringen zu können, welche dieſe hervorbringen. Daß es aber für einen Menſchen möglich ſey, die ganze Kraft der Geſtirne in ſich aufzunehmen und zu concentriren, bewies Paracelſus daraus, daß ſich auch die ganze Kraft von Körpern, die der Menſch verſchlucke, z. B. von Giften, Arzneyen, ihm mittheile. Noch ſeltſamer iſt die Erklärung des Paracelſus von der Nekromantie. Wenn der Menſch ſtirbt, ſo iſt es zunächſt der grobe elementariſche Körper, welcher in die Verweſung übergeht; der ſideriſche iſt zwar auch vergänglich; aber er dauert doch nach dem Tode noch ſo lange fort, bis ihn die Geſtirne wieder an ſich gezogen haben. Gemeiniglich verweilt der ſideriſche Körper nach dem Tode bey dem elementariſchen Leichname, und thut, was der Menſch im Leben zu thun gewohnt geweſen war. Von dieſer fortdauernden Exiſtenz des ſideriſchen Körpers rühren die Erſcheinungen der Abgeſchiedenen bey ihren Lieblingsgegenſtänden, z. B. der Geizigen bey ihren Schätzen, der Liebenden bey ihren Geliebten und Liebespfändern her. Denn der ſideriſche Körper des Abgeſchiedenen iſt noch ſichtbar. Diejenigen nun, welche auf die ſideriſchen Körper der Verſtorbenen zu wirken verſtehn, können durch dieſelben manches entdecken und zu Stande bringen; und dieſe Kunſt iſt die Nekromantie *).

Ein

*) S. *Theophraſt.* de fundamento ſcientiarum, im neunten Theile ſeiner Werke p. 233 ff. Ebendeſſ. philoſophia ſagax libb. II, im zehnten Theile. Vgl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. Vol. IV. ps. 1. p. 647 ſq. Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. Philoſ. B. V. S. 514 ff. Was den Theophraſtus Paracelſus in ſo großes Anſehn gebracht hat, iſt, das von ihm mehrere nützliche chemiſche Präparate und Arzneymittel entdeckt oder bekanter

Ein in ſeiner Art eben ſo merkwürdiger myſtiſcher Schwärmer, wie Theophraſtus Paracelſus, und der vielleicht auf den großen Haufen noch mehr Einfluß gehabt hat, als dieſer, war der berühmte philoſophiſche Schuſter Jacob Böhm. Er war gebohren in der Oberlauſitz zu Alt-Seidenburg unweit Görlitz von ſehr armen Eltern, und anfangs beſtimt, ein Viehhirte zu werden. Eine ſehr regſame Phantaſie und ein natürlicher Hang zur Speculation verleiteten ihn früh zu Religionszweifeln, die durch die allgemeine Gährung der religiöſen Begriffe in Sachſen, welche die Reformation unter dem Volke überhaupt erzeugt hatte, genährt, und die nach und nach für ihn immer beunruhigender wurden. Unterdeſſen ward er als Knabe bey einem Schuſter in die Lehre gegeben, ward auch in der Folge Meiſter dieſes Handwerks, und verheyrathete ſich. Um ſich ſeiner Zweifel zu entledigen, nahm er ſeine Zuflucht zum Gebete um höhere Erleuchtung. Er gerieth darüber in eine Ekſtaſe von ſieben Tagen, in welcher er des Anſchauens der Gottheit theilhaft wurde. Im Anfange des XVII. Jahrhunderts ward er zum zweytenmale in dieſen Zuſtand verſetzt durch den plötzlichen Anblick eines zinnenen Gefäßes, wo, wie er ſich ausdrückt, ſein aſtraliſcher Geiſt

kanter gemacht ſind. Daher hat er durch ſeine theoſophiſchen Grillen, und durch ſeine Theorie des Goldmachens, da der Eigennutz auch die entfernteſte ſcheinbare Hoffnung zu einem großen Gewinne ſo gerne ergreift, auch übrigens verſtändige Menſchen intereſſirt, und er findet noch hier und da blinde Anhänger und Bewunderer. Sofern er ſich bey ſeiner Theoſophie auf ein göttliches Licht beruft, das ihn erleuchtet habe, und das denn auch ſeine Verehrer in ſich zu verſpüren glauben, iſt durch Raiſonnement aus Gründen einer geſunden Vernunft nichts dagegen auszurichten.

Geiſt durch Jovialiſche Beſtrahlung bis an den Mittelpunct der Natur entrückt wurde; ſo daß er nun aus den Figuren, Zügen und Farben der Geſchöpfe ihre innerſte Natur erkennen konte. Inzwiſchen entdeckte er dieſe ſeine Erleuchtung Niemanden, bis er zum drittenmale im J. 1610 denſelben Zuſtand der Beſtrahlung des göttlichen Lichts empfand, und ihm die Geheimniſſe der Natur und der Gottheit offenbaret wurden. Um von dieſer Offenbarung nichts zu vergeſſen, ſchrieb er alles, was ihm von oben herab entdeckt war, in einem Buche auf, das er Aurora betitelte. Der Prediger von Görliz, dem dieſes Buch in die Hände fiel, predigte dagegen; ließ daſſelbe durch den Magiſtrat wegnehmen, und dem Böhm das Schreiben verbieten. Da aber der Sächſiſche Hofmarſchall Plug durch den Bürgermeiſter in Görliz das Buch erhielt, ſo wirkte dieſer die Erlaubniß zum Drucke aus, und es erſchien zu Amſterdam. Nach ſieben Jahren fieng Böhm an, von neuem zu ſchriftſtellern, und verfertigte nachher Bücher bis an ſein Ende, das 1624 zu Görliz erfolgte. Böhm verſichert, alles was er geſchrieben, aus göttlicher Eingebung geſchrieben zu haben; und da er übrigens als ehrlicher Mann nicht zu verkennen iſt, ſo könte man auch dieſer Verſicherung Glauben beymeſſen, wenn nicht bey ſolchen Phantaſten, wie er war, die gröbſte Selbſttäuſchung ſo leicht und natürlich wäre, und der Inhalt ſeiner Schriften offenbar jener Verſicherung widerſpräche. Dieſer zeigt, daß Böhm mehrere cabbaliſtiſche Schriften, und unter andern vorzüglich Bücher des Theophraſtus Paracelſus, geleſen haben müſſe; denn nirgend anderswoher konte er die aſtrologiſch-chemiſch-magiſche Kunſtſprache haben, deren er ſich ſehr oft auf eine ganz ſinnloſe Art

bedient. Nachdem er ſich einmal in Verzückungen verloren hätte; ſo konte er ſich freylich wohl einbilden, daß ihm alle ſeine theoſophiſchen Träume und Grillen durch höhere Erleuchtung zu Theile geworden wären. Daß übrigens ſeine Myſtik im Weſentlichen, ſofern irgend logiſch verſtändliche Begriffe ihr zum Grunde liegen, auf Alexandriniſchen Philoſophemen beruhe, erhellt ſchon aus dem Principe derſelben, wenn man es der alchemiſtiſchen Sprache entkleidet, worin Böhm es ausgedrückt hat. Im göttlichen Weſen iſt das Salniter (Sal Nitrum) das oberſte Princip, der Grund von allem, der Vater. Aus dieſem quillt der Mercurius, das iſt, der Ton, Schall, die Rede, das Wort (λογος). Dieſes iſt die göttliche Weisheit, oder der Sohn u. ſ. w. *).

Ein dritter auch dem Paracelſus ſehr ähnlicher Schwärmer, der aber ungleich größerer Gelehrter war, und daher auch ſeine Grillen ungleich mannichfaltiger und ſonderbarer anwandte, war Robert Fludd (de Fluctibus). Er war gebohren im J. 1574 in der Grafſchaft Kent unter der Regierung der Königinn Eliſabeth; ſtudirte ſeit dem J. 1591 zu Oxford Theologie, Philoſophie, Mathematik, claſſiſche und orientaliſche Literatur, vorzüglich Medicin, die ſein Hauptfach war; und überließ ſich bey ſeinen Studien beſonders dem Hange nach geheimen Kentniſſen. Er durch-

*) Eine umſtändlichere Nachricht von der Theoſophie des Jacob Böhm, ſo wie mehrerer ſeiner theoſophiſchen Anhänger und Zeitgenoſſen, unter denen Julius Sperber und Valentin Weigel am berühmteſten ſind, findet man in Arnold's Kirchen und Kezerhiſtorie B. I. II. Vergl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. ps. I. p. 685 ſq.

durchreiſte hierauf Frankreich, Italien, wo er ſich ſechs Jahre aufhielt, Deutſchland, kam 1605 in ſein Vaterland zurück, erhielt zu Oxford die Doctorwürde, und ward in das Collegium der Aerzte zu London aufgenommen. Da er viele chemiſche und mediciniſche Kentniſſe hatte, und noch mehr als Geheimniſſe zu beſitzen vorgab, mit dieſem literariſchen Charakter zugleich das Aeuſſere der Frömmigkeit und eines contemplativen Lebens verband; ſo bekam er in kurzem eine ſehr ausgebreitete mediciniſche Praxis. In dem Syſteme der Phyſik und Metaphyſik, das er ſich gebildet hatte, war ein Mancherley aus der ältern und neuern Cabbaliſtik und Magie, aus den Lehren des Paracelſus und anderer Theoſophen, mit eigenen Phantaſtereyen auf die wunderlichſte Art zuſammengeſchmolzen. Er nahm zwey allgemeine thätige Principien an, von welchen die ganze Natur und ihre Veränderungen abhiengen, eine zuſammenziehende verdichtende Kraft (virtus ſeptentrionalis), und eine ausdehnende oder verdünnende (virtus auſtralis). Seine Phantaſie ließ ihn aber nicht bey natürlichen Kräften, die als Urſachen in der Natur wirkten, ſtehen bleiben; ſondern er erfüllte die ganze Natur mit Intelligenzen, Geiſtern und Genien, welche die Erſcheinungen hervorbrächten. Die Erörterung der mannichfaltigen größentheils abentheuerlichen Hypotheſen, die er in der weitern Entwickelung ſeines phyſikaliſchen Syſtems vortrug, würde hier unzweckmäßig ſeyn. Er war ein fruchtbarer Schriftſteller, hatte auch Streitigkeiten mit Johann Kepler, Gaſſendi, u. a., und mehrere ſeiner Bücher ſchienen ſo ärgerlich, daß ſie confiſcirt wurden, und daher jetzt zu den literariſchen Seltenheiten gehören.

Unter der Vorausſetzung, daß die bibliſchen Bücher, vornehmlich die Moſaiſchen Schriften, der unmittelbaren göttlichen Eingebung ihre Entſtehung verdanken; daß alſo die Moſaiſche Kosmogonie die einzige ſchlechthin wahre ſeyn müſſe; daß ferner durch die Cabbala, deren Göttlichkeit ebenfalls vorausgeſetzt wurde, auſſer dem wörtlichen Sinne der Moſaiſchen Schöpfungslehre noch ein höherer allumfaſſender allegoriſcher beſtimmt wäre; iſt es ſehr begreiflich, daß die Kosmophyſiker des funfzehnten und ſechszehnten Jahrhunderts ihre Theorieen entweder auf die cabbaliſtiſch erklärte Moſaiſche Kosmogonie gründeten und aus dieſer entlehnten, oder wenigſtens auf alle Weiſe ſie damit zu vereinigen ſuchten; wo nicht immer aus eigener feſter Ueberzeugung, doch um nicht gegen den herrſchenden Glauben an die Autorität der Bibel anzuſtoſſen. Ein Beyſpiel einer Auslegung der Moſaiſchen Kosmogonie, wo man die vollſtändigſte Schöpfungstheorie des Univerſums in ihr fand, hatte ſchon Johann Picus von Mirandula in ſeinem Heptameron gegeben. Eben ſo bemühte ſich nun auch Robert Fludd in dem Werke: Philoſophia Moſaica, aus ſeinem kosmophyſiſchen Syſteme die Moſaiſche Kosmogonie zu erläutern, und beyde mit einander in Harmonie zu bringen. Als Urprincipien ſetzt er hier die Finſterniß als die erſte Materie, das Waſſer als die zweyte Materie, und das göttliche Licht, als das höchſte Centralweſen (eſſentia centraliſſima), das alles ſchafft, formt, belebt und bewegt. Als ſecundare und thätige Principien nimt er an die Kälte und Wärme; als leidende die Feuchtigkeit und Trockenheit. Dann unterſucht er die geheime myſtiſche Urſache des Soliden und Leeren, der Verdichtung und Verdünnung,

nung, und ſo weiter der vornehmſten Gattungen der Naturerſcheinungen. In der Darſtellung dieſer Ideen herrſcht aber eine Dunkelheit und Verworrenheit, theils durch die Beſchaffenheit der Ideen ſelbſt, theils durch die Schreibart und Terminologie, theils durch das eingemiſchte Polemiſiren gegen andere Schriftſteller, daß ſich aus dem Ganzen ein reiner beſtimter Sinn nicht leicht abnehmen läßt. In der Hauptſache ſind es nichts anders als wie Alexandriniſche Philoſopheme, die Fludd nur auf ſeine Art eingekleidet hat. Im zweyten Buche, wo er die kosmiſche Sympathie und Antipathie erklärt, ſtellt er Gott als die abſoluteſte Einheit vor, die aber doch alle Mannichfaltigkeit in ſich begriffe; ſo daß in Gott idealiſch Alles enthalten war (complicite idealiter), bevor irgend Etwas von ihm (explicite) wirklich geſchaffen ward. Aus jener göttlichen Einheit ſtrahlte ein Geiſt der allgemeinen beſeelenden Liebe hervor, deſſen Weſen Licht war, der die widerſtreitende ungeſtaltete Finſterniß entfernte, ſo daß nun die Welt geſchaffen wurde. Fludd beruft ſich zur Erläuterung auf die Weltſeele der Pythagoreer, Platoniker und Stoiker, aus welcher alle Seelen hervorgiengen, und welche dieſe, ungeachtet ihrer numeriſchen Verſchiedenheit, in Einem Inbegriffe enthielt. Durch den Widerſtreit des Lichts mit der Finſterniß entſteht die entgegengeſetzte Wirkſamkeit der Sympathie und Antipathie in der Welt *).

Robert

*) Unter den beſondern Schriften Fludd's ſind die merkwürdigſten: Utriusque coſmi hiſtoria — Veritatis proſcenium — Monochordium mundi Symphoniacum *Io. Keplero* oppoſitum — Medicina catholicacum integro morborum myſterio et pulſus nova ratione — Clavis philoſophiae et Alchymiae — Philoſophia ſacra et vere chri-

Robert Fludd gehörte zwar nicht ſelbſt zu den Roſenkreuzern, aber er war ein eifriger Vertheidiger dieſer Geſellſchaft, die im Anfange des ſiebzehnten Jahrhunderts großes Aufſehen unter den Theologen, wie unter den Philoſophen und Aerzten machte, und ſich bis auf unſere Zeiten fortgepflanzt hat. Die Geſchichte der Entſtehung dieſer Geſellſchaft liegt noch ſehr im Dunkel. Wahrſcheinlich aber iſt ſie nicht älter als das XVII. Jahrhundert. Nach dem Gerüchte ſoll ein gewiſſer Chriſtian Roſenkreuz ihr Stifter geweſen ſeyn. Dieſer ſey ein Deutſcher geweſen, gebohren im J. 1388, habe eine Reiſe nach Paläſtina zum heiligen Grabe gemacht, ſey zu Damascus in Verbindung mit weiſen Chaldäern gekommen, und habe von dieſen geheime Wiſſenſchaften, die Magie und Cabbala, erlernt. Auf ſeinen Reiſen durch Aegypten und Libyen habe er ſeine geheimen Kentniſſe noch ſehr erweitert. Bey der Rückkehr in's Vaterland habe er ſich vorgenommen, den Zuſtand der Wiſſenſchaften zu verbeſſern; zu dem Ende habe er eine geheime aus wenigen Gliedern beſtehende Brüderſchaft geſtiftet, und dieſer unter Angelobung der heiligſten Treue und Verſchwiegenheit ſeine Geheimniſſe eröffnet, mit

chriſtiana, ſeu Meteorologia cosmica. Gaſſendi gab ein beſonderes Examen philoſophiae Fluddanae heraus. Wie die übrigen Cabbaliſten, ſo hieng auch Fludd an der Idee von dem Menſchen als Mikrokosmus. Im Menſchen aber war ihm der Urin beſonders wichtig, dem er auch kosmiſche Beziehungen beylegte. Er unterſcheidet z. B. eine vrina borealis und eine vrina auſtralis, je nachdem der Urin einen verſchiedenen Grad der Wärme hat. Ganz eigne Grillen hatte er über den Magnet, deſſen Polarität er aus Irradiationen der Engel herleitet. Vergl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſoph. T. IV. P. 1. p. 691 ſq.

mit der Erlaubniß, daß ſie dieſelbe unter gleichen Bedingungen auch andern mittheilen und auf die Nachkommen vererben dürften. In einem Alter von hundert und zwanzig Jahren ſey er ohne alle Krankheit verſtorben; die Brüderſchaft aber habe nach ſeinem Tode fortgedauert. Die vornehmſten Urkunden zur Geſchichte der Roſenkreuzer ſind die beyden Bücher: Fama Fraternitatis R. C. oder Detectio Fraternitatis laudabilis ordinis Roſeae crucis, und die Confeſſio Fraternitatis R. C., die deutſch und lateiniſch zu Caſſel 1615 erſchienen. Das Vorgeben beſtand darin: die Geſellſchaft der Roſenkreuzer habe durch eine beſondere göttliche Offenbahrung die Erkentniß von den wahren Geheimniſſen der Natur erlangt. Sie wolle dieſe Erkentniß anwenden, um das menſchliche Leben und den Zuſtand der Wiſſenſchaften durchaus umzuſchaffen und zu verbeſſern. Sie ſey im Beſitze des Steines der Weiſen, einer Univerſaltinctur, die alle Krankheiten und Gebrechen heile, der Kunſt, die Metalle zu verwandeln, und das Leben zu verlängern. Mit Hülfe dieſer Geheimniſſe wolle ſie das erwünſchte goldne Zeitalter herbeyführen. Der Verfaſſer der Fama Fraternitatis R. C., und wo nicht der einzige, doch der vornehmſte Urheber des ganzen Gerüchts von der Exiſtenz der Geſellſchaft der Roſenkreuzer war Johann Valentin Andreae, ein Wirtembergiſcher Theologe, der den ſatiriſchen Zweck hatte, wenigſtens nach den in ſeinem perſönlichen und ſchriftſtelleriſchen Charakter gegründeteſten Vermuthungen, dem Publicum auf Koſten der Cabbaliſten, Paracelſiſten und Theoſophen ein Schauſpiel zu geben, und der ſchwerlich den Umfang der Wirkungen ahndete, welche die Erdichtung von Roſenkreuzern nach ſich zog. Zum mindeſten hat Andreae in der Folge im-

mer darüber gelacht, wenn von Roſenkreuzern die Rede war, und dieſen ſeinen Spott über die Sache, als über ein luſtiges Mährchen, auch auf die Anfrage ſeiner Obern, die deßhalb an ihn geſchahe, zu erkennen gegeben. Wirklich exiſtirte in der erſten Hälfte des ſechszehnten Jahrhunderts nirgends eine ſolche Geſellſchaft; und Des Cartes, der ſich auf ſeinen Reiſen ſorgfältigſt danach erkundigte, konte keine Spur davon auffinden. Sobald indeſſen die angebliche Entdeckung und das Bekentniß der Roſenkreuzer im Publicum verbreitet war, ward ſie ohne Bedenken für eine hiſtoriſche Thatſache angenommen. Die Cabbaliſten, Paracelſiſten und Theoſophen der Zeit fanden ſich mit der Geſellſchaft gleichſam von Natur verbrüdert, und rechneten ſich zu ihr, ohne förmlich in dieſelbe aufgenommen zu ſeyn; indem ſie eben die Geheimniſſe zu beſitzen wähnten, eben den philoſophiſchen Glauben und eben die Zwecke hatten, welche ſich die angebliche Geſellſchaft der Roſenkreuzer beylegte. So ward das urſprüngliche Mährchen nach und nach in wirkliche Geſchichte verwandelt, und es bildete ſich eine Abartung des Maurerordens, die den Charakter der erdichteten Roſenkreuzer adoptirte, ohne ſelbſt von der Entſtehung der ſogenanten Roſenkreuzergeſellſchaft etwas zu wiſſen, oder doch ohne die hiſtoriſche Aufklärung derſelben glauben zu wollen, und die noch jetzt in mehrern Ländern Europa's insgeheim ihr Unweſen forttreibt. So wie nun die vermeynten Roſenkreuzer eine Menge Brüder und Anhänger in Deutſchland und den benachbarten Ländern fanden, ſo fanden ſie auch unter den Theologen und Aerzten eine Menge zum Theil ſehr heftiger Widerſacher, die in ihnen mit Recht Feinde der beſſern Religion, Philoſophie, Chemie und Arzneywiſſen-

ſchaft beſtreiten zu müſſen meynten. Unter ihnen war Andreas Libau einer der eifrigſten. Gegen dieſen ſchrieb Robert Fludd in vollem Ernſte eine zwiefache Apologie, worin er ſich der Roſenkreuzer beſtens annahm *).

Unter den zahlreichen Verehrern und Anhängern, welche Jacob Böhm nicht bloß in Deutſchland ſondern auch im Auslande erhielt, iſt noch beſonders merkwürdig John Pordage, ein engliſcher Arzt. Er beſtätigte Böhm's Lehre durch die Verſicherung, daß auch er göttliche Eingebungen gehabt habe, in welchen ihm jene ebenfalls geoffenbart worden ſey, und trug dieſelbe in mehrern Schriften umſtändlicher, und da er gelehrte Kentniſſe und Bildung hatte, woran es dem Böhm durchaus mangelte, auch im Ganzen klarer und zuſammenhängender vor. Eines ſeiner Werke: Metaphyſica vera et divina iſt von einem gewiſſen Loth Viſcher in's Deutſche überſetzt, und mit einer Einleitung von demſelben verſehn, in welcher die Ideen des Verfaſſers in einer kürzern Ueberſicht und in deutlichern Begriffen und Ausdrücken dargeſtellt ſind. Im Weſentlichen iſt es der

*) S. Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie B. I. S. 613 ff. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 735. Die Schriften von Robert Fludd zur Vertheidigung der Roſenkreuzerey ſind: Apologia compendiaria, Fraternitatem de roſea cruce ſuſpicionis et infamia maculis aſperſam veritatis quaſi Fluctibus abluens et abſtergens; und Tractatus apologeticus, integritatem Societatis de roſea cruce defendens, in qua probatur contra D. *Libavii* et aliorum eiusdem farinae calumnias, quod mirabilia nobis a F. R. C. oblata ſine improba magiae impoſtura aut diaboli illuſionibus et praeſtigiis praeſtari poſſint.

der Cabbalismus, welchen Pordage, nur unter eigenthümlichen Bildern und in der Sprache der myſtiſchen Verzückung aufſtellt, gerade wie man ſie in Böhm's Schriften antrifft. Es exiſtirt ein Geiſt von Ewigkeit her, das Weſen der Weſen, die Urſache der Urſachen. Der Vater iſt die Monas; der Sohn die Dyas; der heilige Geiſt die Trias. Die Beſchaffenheit der Gottheit beſchreibt Pordage aus eigner Anſchauung, die er davon gehabt, da ſein Geiſt aus dem Leibe auf den erzeugten Berg der Ewigkeit des Vaters aufgenommen war. Die erſte und ewige Welt ward nicht von Gott erſchaffen, ſondern Gott erzeugte ſeine eigne Ewigkeit und durch ſie die erſte ewige Welt aus ſich ſelbſt; oder mit andern Worten: Er brachte ſich in Anfang und Ende, da er vorher weder Anfang noch Ende hatte. Dieſe hervorgebrachte eigne Ewigkeit Gottes nent Pordage die göttliche Weißheit, und vergleicht ihre Erzeugung mit der Erzeugung eines Auges, welches Bild auch Böhm oft von Erkentniß und Weisheit braucht. Die göttliche Weißheit iſt der Sohn des göttlichen Vaters. Die erſte ewige Welt, da ſie unmittelbar von der göttlichen Weißheit ausgeht, iſt die reinſte geiſtige Subſtanz, der heilige Geiſt. Von dieſer erſten ewigen geiſtigen Welt gehen wiederum tauſend mal tauſend der einfachſten Geiſter aus, die noch von den Engeln verſchieden ſind, als die reinſten übernatürlichen Geiſter. Unter ihnen haben ſieben von allen übrigen den Vorzug. Dieſe ſieben Geiſter zur Weißheit vereinigt, wenn ſie mit dem Geiſte des Menſchen verbunden werden, bewirken den Magus, den vollkomnen Philoſophen, Aſtrologen, Chemiker, Arzt, Theologen, und den wahren Jünger Chriſti. Die Theorie von der weitern

Schöp-

Schöpfung, die Pordage noch durch eigentlich metaphyſiſche Raiſonnements zu erörtern und zu unterſtützen ſucht, läßt ſich hier nicht ausführen *).

*) Die übrigen Schriften Pordag's auſſer der ſchon angemerkten ſind: Sophia ſive deteꝍio coeleſtis ſapientiae de mundo interno et externo — Theologia myſtica, ſive arcana myſticaque doꝍrina de inviſibilibus aeternis, nempe mundo et globo archetypo, ſive mundo mundorum, eſſentiis, centris, elementis et creationibus, non rationali arte, ſed cognitione intuitiva deſcripta. — Die Ueberſetzung des oben angezeigten Werkes hat den Titel: Johann Pordädſchens göttliche und wahre Metaphyſika; Frankf. und Leipz. 1715. S. Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie B. I. S. 652. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. 1. p. 707. Von den metaphyſiſchen Raiſonnements des Pordage hat Hr. Tiedemann einige ausgehoben (Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. V. S. 528 ff.) Sie ſind an ſich ſehr unbedeutend.

Bey J. G. Roſenbuſch's Wittwe in Göttingen
iſt verlegt:

J. G. Buhle Geſchichte der neuern Philoſophie ſeit der Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. 1. und 2. Band 1. Abth. gr. 8. 1800. 4 Rthlr. 8 ggr.

J. G. Eichhorn allgemeine Geſchichte der Cultur und Litteratur des neuern Europa 1. und 2. Band 1. Abtheil. gr. 8. 1796. 1799. 3 Rthlr. 14 ggr.

J. D. Fiorillo Geſchichte der zeichnenden Künſte von ihrer Wiederauflebung bis auf die neueſten Zeiten 1. Band. gr. 8. 1798. 1 Rthlr. 12 ggr.

J. F. Gmelin Geſchichte der Chemie ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts. 3 Bde. gr. 8. 1797-1799. 8 Rthlr. 12 ggr.

A. H. L. Heeren Geſchichte des Studiums der claſſiſchen Litteratur ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften. Mit einer Einleitung, welche die Geſchichte der Werke der Claſſiker im Mittelalter enthält. 1. Band. gr. 8. 1797. 1 Rthlr.

J. G. Hoyer Geſchichte der Kriegskunſt ſeit der erſten Anwendung des Schießpulvers zum Kriegsgebrauch bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts. 2 Bde. gr. 8. 1797 - 1800. 6 Rthlr

A. G. Käſtner Geſchichte der Mathematik ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften bis an das Ende des achtz. Jahrhund. 1-4. Bd. gr. 8. 1796-1800. 7 Rthl. 8 ggr.

F. Murhard Geſchichte der Phyſik ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts. 1. Bd. gr. 8. 1798-1799. 2 Rthlr. 20 ggr.

Wer ſich unmittelbar an den Verleger wendet, erhält dieſe ganze Sammlung, welche die 1. bis 8. Lieferung der Geſchichte der Künſte und Wiſſenſchaften ſeit der Wiederherſtellung derſelben bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts ausmacht, noch für den Pränumerationspreiß von 21 Rthlr. 8 ggr in Golde, den Louisd'or zu 5 Rthlr. gerechnet. — Bey einzelnen Abtheilungen findet jedoch kein Pränumerationspreiß ſtatt. Briefe und Gelder erbittet man ſich aber poſtfrey.

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

ſeit der Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Von

Johann Gottlieb Buhle.

öffentl. ordentl. Profeſſor der Logik und Mitgliede der Societät der Wiſſenſchaften zu Göttingen.

Zweiten Bandes Zweite Hälfte.

Göttingen,

bey Johann Friedrich Röwer.

1801.

Vorrede.

Dieſer zweyte Theil des zweyten Bandes der Geſchichte der neuern Philoſophie enthält auſſer einer hiſtoriſchen Entwickelung des Einfluſſes, welchen die Reformation der Religions- und Kirchenverfaſſung in Deutſchland und in den benachbarten Ländern, ſo weit ſie ſich erſtreckte, auf die größere Freyheit der Speculation und die Vervollkomnung der wiſſenſchaftlichen Philoſophie überhaupt hatte, vorzüglich eine Charakteriſtik theils der mannichfaltigen Arten, wie der Peripateticismus im ſechszehnten Jahrhunderte aufgefaßt und dargeſtellt wurde, theils der verſchiedenen Kritiken, die er erfuhr, theils endlich derjenigen Philoſopheme, zu welchen er die Veranlaſſung gab. Auſſerdem habe ich auch die Reſultate der philoſophiſchen Forſchung einiger originaler Denker, die gegen das Ende des ſechszehnten Jahrhunderts lebten, ſowohl in theoretiſchem als in praktiſchem Betrachte, hiſtoriſch abgehandelt. Ich kann verſichern, daß ich durchaus unmittelbar aus den Quellen geſchöpft, und die hiſtoriſchen Werke meiner Vorgänger nur zur Erläuterung oder auch in literariſcher Abſicht benutzt

benutzt habe. Da die Schriften der Philoſophen des ſechszehnten Jahrhunderts großentheils ſehr ſelten ſind, und mehrere derſelben meinen Vorgängern insbeſondere unbekant geblieben waren, ich aber Gelegenheit hatte, ſie aus der hieſigen Königl. Bibliothek genauer kennen zu lernen; ſo bin ich auch im Stande geweſen, die darin vorgetragenen philoſophiſchen Vorſtellungsarten vollſtändiger und beſtimter zu erörtern, als bisher geſchehen war. Am meiſten habe ich mich bemüht, die Philoſophie des Jordan Bruno weiter aufzuklären, obgleich es mir ſo wenig, wie Andern bisher, gelungen iſt, in den Sinn beſonders ſeiner philoſophiſchen Mythologie ganz einzudringen. Man weiſſagt ja aber in unſern Tagen ein Zeitalter, wo die Philoſophie werden wird, was ſie nach der Ahndung des Bruno ſeyn ſollte; dann wird man auch wohl die Mythologie desſelben beſſer verſtehn lernen; und die hiſtoriſchen Nachrichten, die ich von ihr gegeben habe, können alſo zu weiterer Unterſuchung aufmuntern.

Göttingen im Junius
1801.

Der Verfaſſer.

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

ſeit der

Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Zweyter Band.

Zweyte Abtheilung.

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Zweytes Hauptſtück.
Geſchichte der neuern Philoſophie während des ſechs- zehnten Jahrhunderts bis auf Des Cartes im Anfange des ſiebzehnten.

Erſter Abſchnitt.
Von dem Einfluße des wiederhergeſtellten Studiums der Literatur und Philoſophie des griechiſchen und römiſchen Alterthums auf die philoſophiſche Aufklärung und die Reformation in Deutſchland, und den nächſten Folgen dieſer für die Philoſophie überhaupt.

Gegen das Ende des funfzehnten und im Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts ward die Verbreitung des Lichtes der Aufklärung, das durch die neu belebten Studien der Literatur und Philoſophie des griechiſchen und römiſchen Alterthums in Italien angezündet war, auch über die angrenzenden Länder, namentlich über Deutſchland, merklicher und in ihren Wirkungen bedeutender. Die Gelehrten Italien's hat-

ten auch eine Menge Ausländer zu Schülern, die mit ihnen den claſſiſchen Boden des Alterthums betraten, ihren Geſchmack nach den Muſtern, die ſie hier kennen lernten, läuterten, ihren Geiſt aufhellten, und insbeſondre die Original-Werke der größten griechiſchen Weltweiſen, des Plato, Ariſtoteles, und der Ausleger derſelben, ſtudirten. Bey der Rückkehr in ihre Heimath ſtreuten dieſe den Samen beſſerer Kentniße und einer hellern Denkart unter ihren Landsleuten aus, und er fieng bald an, auch unter dieſen zu keimen, und reichlich Frucht zu tragen. Ich habe ſchon des Reuchlin und des Rudolph Agricola erwähnt, welche die erſten Lehrer Deutſchlands nach den finſtern Zeiten des Mittelalters wurden. Hatte auch die Philoſophie des erſtern einen Charakter und eine Richtung, die an ſich ſelbſt betrachtet mehr der Schwärmerey und dem Aberglauben beförderlich war, als dem Intereſſe der geſunden Vernunft; ſo erweckte ſie doch die Aufmerkſamkeit auf die Quellen einer beſſern Philoſophie überhaupt; und der Unterricht, welchen Reuchlin in der griechiſchen Sprache ertheilte, machte es minder eingenommenen und einſeitigen Köpfen möglich, ſelbſt aus dieſen zu ſchöpfen und ſich durch eigne Anſicht zu einer richtigern philoſophiſchen Vorſtellungsart zu erheben. Ein ganz unſchätzbares Erleichterungsmittel der damals beginnenden allgemeinern literariſchen und philoſophiſchen Cultur war, daß in den letzten Decennien des funfzehnten Jahrhunderts die Buchdruckerkunſt in der Hauptſache ihre Vollkommenheit erhielt, und der Buchhandel in Italien und mehrern Städten Frankreichs, Englands, der Schweiz, Deutſchlands und der Niederlande ein Gewerbszweig wurde. Dadurch wurden nicht nur die Exemplare der Werke der claſſiſchen Schriftſteller ſo vervielfältigt, daß ſie in die Hände

de mehrer Gelehrten kommen konten, ohne daß der Beſitz und Gebrauch für ſolche, die nicht an Orten lebten, wo Bibliotheken ſich befanden, zu denen ihnen der Zugang offen ſtand, ſo großen Aufwand an Koſten, oder an Mühe und Zeit durch eignes Abſchreiben, wie ehedem, erfordert hätte; ſondern auch die Mittheilung aller Hülfsmittel zum Verſtändniße derſelben und zur Erlernung der alten Sprachen, ſo wie der wechſelſeitige Austauſch wiſſenſchaftlicher Einſichten überhaupt, gewann ein Vehikel, wie man es vorher kaum hatte wünſchen oder hoffen können. Die Thätigkeit der Gelehrten in allen Ländern wurde nun mehr als jemals auf das gemeinſchaftliche Ziel, die Veredlung des Geiſtes und Herzens durch den Anbau der Wiſſenſchaften, hingelenkt; da jeder im Stande war, ſich von den literariſchen und philoſophiſchen Forſchungen der Vorwelt und Mitwelt zu unterrichten, dieſe für eigene Zwecke zu benutzen, und auch ſeine eigenen Geiſteserzeugniße und Studien auf dem großen offenen Markte menſchlicher Ideen und Kentniße ſeinen Zeitgenoſſen zur Prüfung und zum Gebrauche vorzulegen.

Der harte und ſchwere Kampf indeſſen, welchen es in Italien den Petrarcha, Boccaccio, die gelehrten Griechen und ihre Freunde, gegen die Barbarey der Scholaſtik und den hierarchiſchen Aberglauben gekoſtet hatte, um die claſſiſche Literatur Griechenland's und Latium's wieder hervorzurufen, und eine Verbeſſerung der Philoſophie und der wiſſenſchaftlichen Studien überhaupt zu bewirken; dieſer Kampf, der ſelbſt in Italien am Ende des funfzehnten Jahrhunderts nicht ganz zum Vortheile des Genius der Aufklärung entſchieden war, und dort noch lange hernach unentſchieden blieb, mußte auch in den benachbarten

Ländern beſtanden werden; zumal da hier die Scholaſtik tiefere Wurzeln geſchlagen hatte, und die Dumheit und der kirchliche Wahn ungleich gröber und allgemeiner, als in Italien, waren. Daher iſt zu erklären, daß die meiſten und eifrigſten Bemühungen der gebildeteſten und einſichtsvollſten Mäner auſſerhalb Italien anfangs ebenfalls mehr darauf hinausgiengen, die armſelige Blöße der Scholaſtik und ihre Unbrauchbarkeit für das menſchliche Leben, für die Wiſſenſchaften und die Religion darzulegen, die Unwiſſenheit, den Aberglauben, die Trägheit, Ueppigkeit und Schändlichkeit der Mönche bald im Ernſte, bald mit Hohne und Spotte zu rügen, die dringende Nothwendigkeit zweckmäßigerer literariſcher Studien und einer vernünftigern Philoſophie ihren Landsleuten, und vorzüglich dem edlern Theile derſelben, vorzuſtellen; als ſelbſt zur Vervollkomnung der wiſſenſchaftlichen Philoſophie in dem Zuſtande, in welchen ſie durch die Bearbeitung der Griechen und der Italieniſchen Gelehrten gekommen war, etwas Beträchtliches beyzutragen. Erſt mußte der nur zu ſehr verwilderte und mit Unkraut überwachſene Acker wenigſtens einigermaßen gereinigt werden, ehe ſich das Gedeihen eines neuen Anbaues erwarten ließ, und jene Arbeit war groß genug, um allein die Kräfte und den Fleiß auch der rüſtigſten Köpfe zu beſchäfftigen. Sie war aber auch in der That die verdienſtlichſte, die zu jener Zeit unternommen werden konte, und welche die neue wahrhaft beſſere Philoſophie vorbereitete und ſelbſt herbeyführte, indem ſie der ſpeculirenden Vernunft Uebung, und nach erfolgtem Siege über ihre Widerſacher eine größere Unbefangenheit und einen freyern Spielraum verſchaffte, in welchem ſie ſich mit geſtärkten Kräften verſuchen mochte. Was würde ſchon am Ende

de des funfzehnten und im Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts eine noch ſo vollendete und echte Darſtellung des Ariſtoteliſchen oder Platoniſchen, oder irgend eines andern Syſtems aus dem philoſophiſchen Alterthume, bey einem Volke, wie z. B. damals die Deutſchen waren, unter der Zuchtruthe der Hierarchie und der Autorität der ſcholaſtiſchen Mönche, die im Beſitze nicht nur aller Lehrſtühle auf Schulen und Akademieen, ſondern auch der geiſtlichen und weltlichen Macht ſich befanden, gefruchtet haben, wenn nicht früher dem beſſern Theile des Publicum's die Augen über ſeinen Geiſteszuſtand geöffnet, die Anmaaßungen der hierarchiſchen Mönche enthüllt, und ihre Stupidität und Niederträchtigkeit zu Gegenſtänden der allgemeinern Verachtung gemacht worden wären? Auf dieſe Weiſe mußten die Gemüther erſt zu irgend einer beſſern Philoſophie, als die ſcholaſtiſche war, geſtimt werden. Schon die Erfahrung, welche Reuchlin machte, da er den Neuplatonismus aus Italien nach Deutſchland zu verpflanzen wagte, kann hiervon der redendſte Beweis ſeyn. Höchſt zweckmäßig war demnach allerdings das Verfahren namentlich einiger deutſchen Gelehrten, daß ſie vorerſt nur das Studium der claſſiſchen Literatur ſelbſt in Deutſchland einzuführen, und auf jede ihnen mögliche Art zu befördern und zu erleichtern ſtrebten. Die Aufklärer glaubten mit Recht, bereits genug ausgerichtet zu haben, wenn ſie es nur dahin gebracht haben würden, daß die griechiſchen und römiſchen Claſſiker allgemeiner von ihren Landsleuten geleſen und verſtanden würden, und daß die öffentlichen Lehrer der Philoſophie, ſtatt wie es bisher gewöhnlich war, die Köpfe ihrer Zuhörer mit den unnützen Spitzfindigkeiten der ſcholaſtiſchen Dialektik anzufüllen, über Bücher des Ariſtoteles und an-

derer griechiſchen Philoſophen, von denen etwa ſchon damals Handausgaben vorhanden waren oder ſich beſorgen ließen, zu commentiren. Denn daß hiervon eine Veredlung des Geſchmacks, und eine vernünftig freyere philoſophiſche Denkart überhaupt, die nothwendigen Folgen ſeyn mußten, war ihnen einleuchtend.

Wenn alſo auch nicht wegen unmittelbarer Verdienſte um die wiſſenſchaftliche Philoſophie, ſo verdienen doch mehrere Gelehrte auſſerhalb Italien, vorzüglich in Deutſchland, im Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts wegen des Muthes und Eifers, womit ſie die literariſche und philoſophiſche Cultur beförderten, der Scholaſtik, dem Aberglauben, und dem hierarchiſchen Unfuge der Geiſtlichen entgegenkämpften, und die in ihren Wirkungen für die ſpeculirende Vernunft unendlich wohlthätige Reformation der Religion und Kirche veranlaßten und begründeten, auch in der Geſchichte der neuern Philoſophie ein ehrenvolles Andenken.

Was Petrarcha ein Jahrhundert früher als proſaiſcher philoſophiſcher Schriftſteller, beſonders durch ſeine lateiniſchen Werke, ſeinem Zeitalter in Beziehung auf Frankreich und Italien geweſen war: das war Deſiderius Erasmus aus Rotterdam dem ſeinigen vorzüglich in Beziehung auf Deutſchland, die Schweiz und die Niederlande. Nicht nur was dieſer vortreffliche Kopf zur Reformation der Theologie und des Kirchenweſens mitwirkte, wobey er jedoch ſeinen großen Zeitgenoſſen, dem Luther und Melanchthon, nachſtand, und nur eine untergeordnete, zum Theile den Reformatoren

ren entgegen wirkende, wenn gleich nichts weniger als unwichtige, Rolle ſpielte; ſondern auch der große und lebhafte Antheil, den er an der Verbreitung der claſſiſchen Literatur und ihres Studium's in Deutſchland nahm; ſeine gründliche Gelehrſamkeit und geſchmackvolle lateiniſche Schreibart, worin er mit den gelehrteſten Italienern um den Preis rang; ſeine geſunde echte Lebens-Philoſophie, die durchweg in ſeinen Schriften herſcht, ſoferne dieſe nicht eigentlich theologiſchen Inhalts ſind; endlich ſeine geiſtvolle und launigte Satire, womit er in ſeinem berühmten Encomium Moriae die Thorheit, Unwiſſenheit, und ungereimte Spitzfindigkeit der mönchiſchen Scholaſtiker ſeiner Zeit durchzog und dem Gelächter Preis gab, ohne ihr Geſchrey und ihre Verfolgungen zu fürchten, machen ihn bey der Nachwelt im höchſten Grade achtungswerth.

Erasmus wurde zu Rotterdam wahrſcheinlich im J. 1467. auſſer der Ehe gebohren, und, da er ſeine Eltern früh verlor, durch ſeine Pfleger wider ſeinen Willen zum Eintritte in den geiſtlichen Stand genöthigt. Nachher ſtudirte er zu Paris, hielt ſich eine Zeitlang in England, und auch in mehrern Städten Italiens, zu Bologna, Venedig, Padua und Rom auf, wo er durch den Unterricht der berühmteſten und kentnißreichſten Männer, dem ſein großes Genie und eigne ſtrenge Studien zu Hülfe kamen, die hohe wiſſenſchaftliche Bildung empfieng, die ihn zur Bewunderung ſeiner Zeitgenoſſen erhob. Zu Turin wurde er Doctor der Theologie. Glänzende Verſprechungen bewogen ihn, wieder nach England zu reiſen, im Anfange der Regierung König's Heinrich VIII; da dieſe aber nicht erfüllt wurden, ſo be-

gab er ſich nach Flandern, wo er Rath des nachheri-gen Kayſers Carl V wurde, und unter andern zu Lö-wen mit dem Ludovicus Vives, der ihm zwar bey weitem nicht an Gelehrſamkeit gleich kam, aber in ſeinem Geſchmacke und ſeiner Denkart über den da-maligen Zuſtand der Philoſophie und Literatur über-haupt mit ihm harmonirte, eine ſehr freundſchaftliche Verbindung unterhielt, wie ich ſchon anderswo er-wähnt habe. Den letzten Theil ſeines Lebens brachte er meiſtens zu Baſel und Freiburg im Breißgau zu, da er den Aufenthalt an dieſen Orten auch ſeiner Geſundheit am zuträglichſten hielt, und zwar in der angeſtrengteſten literariſchen Thätigkeit. In der erſt-genannten Stadt ſtarb er im J. 1536 *).

Schon

*) Erasmus hat ſelbſt einen kurzen Entwurf ſeiner Le-bensgeſchichte verfertigt, den er an Conrad Gocle-nius, Prof. der lateiniſchen Sprache zu Löwen, ſchikte, und der in der Sammlung ſeiner Briefe an der Spitze ſteht. Auſſerdem giebt er Nachrichten von ſich unter dem Namen Florentius, in einem Briefe an Lambert Grunius, apoſtoliſchen Geheimſchreiber (Epp. lib. XXIV, 5). Auch ſein Freund Beatus Rhenanus erzählt mehrere Lebensumſtände von ihm in der Epiſtola dedicatoria vor der Ausgabe des Origenes 1536, und in der Vorrede zu den ſämtlichen Werken des Eras-mus, die vier Jahre nach desſelben Tode zu Baſel in neun Bänden gedruckt wurden. Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß die Briefe des Erasmus überhaupt, ſo wie die Briefſammlungen und mehrere Schriften ſeiner berühmtern Zeitgenoſſen, mit denen er in literariſchen oder andern perſönlichen und öffentlichen Verhältnißen war, Materialien zu einer Biographie enthalten. Die vollſtändigſte Ausgabe der Briefe des Erasmus, wiewohl auch in dieſer noch einige fehlen, die ſpäterhin bekant geworden ſind, iſt folgende: *Deſiderii Eraſmi* Epp. libb. XXXI; *Philippi Melanchthonis* Epp. libb. IV; *Thomae Mori* et *Ludovici Vivis* Epp. Lon-din.

Schon dieſe wenigen Umſtände aus der Lebens- geſchichte des Erasmus ſind hinreichend, um es zu begreifen, daß er ſich zu ſeiner Zeit unter den Deut- ſchen, gerade wie Petrarcha und Boccaccio un- ter den Italienern, durch gründliche Kentniße eben ſo ſehr, als durch Erfahrung über Welt und Menſchen, vorſichtige Klugheit, Beſcheidenheit, und einen feinen muntern, oft in eine jovialiſche, muthwillige, und, wo es die Perſonen oder Gegenſtände mit ſich brachten, ſpottende geſellige Laune übergehenden Ton, der ſich am öfterſten in ſeinen Briefen verräth, auszeichne- te. Erasmus war noch mehr gereiſt, als Pe- trarcha; er hatte die vornehmſten Gelehrten faſt al- ler damals cultivirten Nationen Europa's, vornehm- lich Italiens, kennen gelernt, und dies in einer Epoche, wo die literariſche Cultur in Italien ſchon eine höhere Stufe erreicht hatte, und allgemeiner geworden war, als da Petrarcha lebte. Die größten Annehm- lichkeiten hatte für den Erasmus ſein Aufenthalt in England gehabt; er urtheilte über die engliſche Na- tion, ihre Sitten und Gebräuche, auch über die Ge- lehrten derſelben, höchſt vortheilhaft; und trug kein Bedenken zu geſtehen, daß mehrere unter dieſen ſeyen, welche die Italiener zu beneiden Urſache hätten *). In

din. 1642. fol. Frühere, minder vollſtändige, Ausga- ben ſind erſchienen noch zu Lebzeiten des Erasmus zu Ba- ſel 1519. 1529, und nach ſeinem Tode eben daſelbſt 1538. 1579. Vergl. *Bayle* Dict. hiſt. et crit. Art. *Eraſme.*

*) In einem Briefe an Fauſtus Andrelinus (Epp. lib. V, 10) ſchreibt Erasmus: Si Britanniae dotes ſa- tis pernoſſes, *Fauſte*, nae tu alatis pedibus huc accur- reres; et ſi podagra tua non ſineret, *Daedalum* te fieri opta-

In England war es auch bey ſeinem zweyten Aufenthalte daſelbſt, wo er ſein Encomium Moriae ſchrieb, auf das er anfangs, als ſcherzhaftes Product ſeines Satyrs, keinen ſonderlichen Werth legte, und deſſen Wirkſamkeit er nicht ahndete; daher er es auch lange nicht drucken ließ, bis es in Paris gedruckt wurde, auf welche erſte Ausgabe deſſelben gegen hundert neue gefolgt ſind; ſo allgemein und dauernd war der Beyfall, mit welchem das Publicum es aufnahm und las *). Ich kann mich nicht enthalten, hier eine Stelle

optares. Nam vt e plurimis vnum quiddam attingam: Sunt hic nymphae divinis vultibus, blandae, faciles, et quas tu tuis camoenis facile anteponas. Eſt praeterea mos nunquam ſatis laudatus. Sive quo venias, omnium oſculis exciperis, ſive diſcedas aliquo, oſculis dimitteris; redis, redduntur ſuavia; venitur ad te, propinantur ſuavia; diſceditur abs te, dividuntur baſia; occurritur alicubi, baſiatur affatim; denique quocunque te moveas, ſuaviorum plena ſunt omnia. Quae ſi tu, *Fauſte*, guſtaſſes ſemel quam ſint mollicula, quam fragrantia, profecto cuperes non decennium ſolum, vt *Solon* fecit, ſed ad mortem vſque in *Anglia* peregrinari. — Dieſe Schilderung einer Sitte, die noch itzt in England ſtatt findet, ſpricht zugleich für die muntere geſellige Laune des Erasmus verſtändlich genug. Aber er rühmt auch wichtigere Vorzüge und Tugenden der Engländer, und beſonders der Gelehrten unter ihnen. S. Epp. lib. II, 19. VI, 26. XVI, 12. 19. 20. 27.

*) Das Encomium Moriae ſchrieb Erasmus innerhalb ſieben Tagen, wo er auf dem Lande war (Adag. Chil. II. Cent. II, 40). Die Dedicationsepiſtel an Thomas Morus iſt datirt den 9 Jun. 1508. Hieraus hat man fälſchlich geſchloſſen, daß das Werkchen bereits in eben dieſem Jahre gedruckt ſey. Die erſte Ausgabe, die ſehr fehlerhaft war, beſorgte Richard Crocus zu Paris. Dieſe führt Bayle an, ohne die Jahrzahl zu bemerken. Darin hat Bayle Recht, daß die Basler Ausgabe

Stelle aus demſelben einzurücken, da ſie zugleich die Idee, welche Erasmus von der Metaphyſik hatte, und ſeinen Sinn für den popularen und unmittelbaren praktiſchen Sokratismus charakteriſirt, ob er gleich zunächſt und eigentlich dabey nur die Philoſophaſter ſeiner Zeit im Auge hatte, und zuverläſſig nicht damit den Werth der ſpeculativen Philoſophie des Alterthums, auſſer der Sokratiſchen, unbedingt leugnen oder verkleinern wollte, wenn er ſich auch nicht durch ſie befriedigt fühlte, ſie groſzentheils als Hypotheſenkram betrachtete, und ihre Nützlichkeit nicht immer zugeſtand. Adjungamus his, ſagt die Thorheit, die durch das ganze Werk als ihre eigene Lobrednerinn eingeführt iſt, *Dialecticos* ac *Sophiſtas*, hominum

gabe apud Frobenium 1514 nicht die erſte war; denn es befindet ſich auf der Göttingiſchen Bibliothek eine ältere zu Straßburg 1512 apud Badium. Gerhard Liſtrius, ein vertrauter Freund des Erasmus, fügte einen Commentar hinzu in der Ausgabe Baſel 1529, und Joh. Holbein erläuterte ſogar den Text durch Holzſchnitte in der Ausgabe Baſel 1676. 8. Eine neue ſehr ſaubere Ausgabe iſt folgende: Μωριας Εγκωμιον ſive *Stultitiae laus. Deſiderii Erasmi* Rot. Declamatio. Cum Commentariis *Gerardi Liſtrii*, ineditis *Oswaldi Molitoris* et Figuris *Joan. Holbenii*. Denuo typis mandavit *Guil. Gottl. Beckerus*; Baſil. 1780. 8. Oswaldus Molitor (Myller) lebte zugleich mit Erasmus in Baſel, und war ein gelehrter Schulmann daſelbſt. Aus einer Handſchrift hat in dieſer Ausgabe auch der Text einige ſehr kräftige Zuſätze erhalten. Das Buch iſt zweymal ins Deutſche überſetzt: Lob der Narrheit durch Sebaſtian Franken, ohne Druckort und Jahrzahl; und neuerlich von dem letzten Herausgeber des Originals, Becker, zu Baſel 1780. Noch will ich einer franzöſiſchen Ueberſetzung erwähnen: *Eloge de la Folie*, par *Gueudeville*; nouv. ed. à Amſterdam 1728. 1751.

minum genus quovis aere Dodonaeo loquacius, vt quorum vnusquivis cum vicenis delectis mulieribus garrulitate decertare poſſit, feliciores tamen futuri, ſi tantum linguaces eſſent, non etiam rixoſi, adeo vt de lana caprina pertinaciſſime digladientur, et nimium altercando plerumque veritatem amittant. Hos tamen ſua philautia beatos reddit, dum tribus inſtructi ſyllogismis incunctanter audent quavis de re cum quovis manum conſerere. Caeterum pertinacia reddit invictos, etiamſi Stentorem opponas. Sub hos prodeunt *philoſophi*, barba pallioque verendi, qui ſe ſolos ſapere praedicant, reliquos omnes mortales vmbras volitare. Quam vero ſuaviter delirant, cum innumerabiles aedificant mundos, dum ſolem, ſtellas, orbes, tamquam pollice filove metiuntur, dum fulminum, ventorum, eclipſium, ac caeterarum inexplicabilium rerum cauſas reddunt, nihil vnquam haeſitantes, perinde quaſi naturae rerum architectrici fuerint a ſecretis, quaſive e Deorum conſilio nobis advenerint: quos interim Natura cum ſuis conjecturis magnifice ridet. Nam nihil apud illos eſſe comperti vel illud ſatis magnum eſt argumentum, quod ſingulis de rebus inexplicabilis inter ipſos eſt digladiatio. Ii cum nihil omnino ſciant, tamen omnia ſe ſcire profitentur; cumque ſe ipſos ignorent, neque foſſam aliquoties, aut ſaxum obvium videant, vel quia lippiunt plerique, vel quia peregrinantur animi, tamen *ideas*, *univerſalia*, *formas ſeparatas*, *primas materias*, *quidditates*, *ecceitates*, (portentoſa philoſophorum recentiorum vocabula non niſi a daemonibus cacata atque ab ipſis denuo collecta), videre ſe praedicant, res adeo tenues, vt neque Lynceus, opinor, poſſit perſpicere. Tum vero praecipue prophanum vulgus aſpernantur, quoties triquetris et te-

tra-

tragonis, circulis, atque hujusmodi picturis mathematicis, aliis ſuper alias inductis, et in labyrinthi ſpeciem confuſis, praeterea literis velut in acie diſpoſitis, ac ſubinde alio atque alio repetitis ordine, tenebras offundunt imperitioribus. Neque deſunt ex hoc genere, qui futura quoque praedicant conſultis aſtris, ac miracula plus quam magica polliceantur, et inveniunt homines fortunati, qui haec quoque credant *). — Uebrigens war das Encomium Moriae des Erasmus gar nicht bloß gegen die Schwätzer und gelehrten Pedanten gerichtet, ſondern auch gegen die Thorheiten und Laſter des gemeinen Lebens überhaupt, und eben deßwegen ward es ein Lieblingsbuch für Menſchen aus allen Ständen, die Einſicht und Sprachkentniß genug hatten, um es verſtehen zu können. Es gab auch Veranlaſſung, daß dem Erasmus mehrere damals erſcheinende ſatiriſche Schriften, ähnlichen Inhalts und Zweckes, deren Verfaſſer nicht gleich anfangs bekant waren, wie der *Nemo* und andre Werke des Ulrich von Hutten, die Epiſtolae obſcurorum virorum, das Utopien des Thomas Morus, beygelegt wurden, welches ihm wiederum heftige Invectiven und Schmähſchriften von ſeinen Gegnern und andern zuzog, die ſich durch ihn beleidigt glaubten. Erasmus war gegen dieſe ihn betreffenden Libelle empfindlicher, als man von ihm hätte vermuthen ſollen, vielleicht aus dem Grunde, weil er die Ungerechtigkeit derſelben um ſo tiefer fühlte, da er ſie nicht verſchuldet hatte. Einer ſeiner bitterſten literariſchen Gegner, auſſer den theologiſchen, war Julius Cäſar Scaliger, deſſen Streit mit ihm aber weiter nicht hierher gehört.

*) Encom. Mor. p. 212 ed. Becker.

Seine

Seine praktiſch philoſophiſche Denkart, ſo wie ſeinen Haß und herzliche Verachtung gegen die Alltagsphiloſophen ſeines Jahrhunderts, äuſſert Erasmus auch häufig in ſeinen Adagiis, deren Sammlung und Erläuterung er zuerſt zu Paris, und vollſtändiger während ſeines Aufenthalts zu Venedig herausgab, und die noch gegenwärtig in Hinſicht auf die alte claſſiſche Literatur ſehr brauchbar und lehrreich ſind *). Noch mehr Intereſſe aber haben in dieſem Betrachte ſehr viele ſeiner Briefe, abgeſehen von demjenigen, das ihnen die treffliche epiſtolariſche Schreibart und ihre Reichhaltigkeit für die literariſche Zeitgeſchichte giebt. Man erfährt auch aus ihnen die gewöhnlich ſehr richtigen und treffenden Urtheile, die Erasmus über mehrere Werke der alten, beſonders der römiſchen, philoſophiſchen Schriftſteller fällte. Unter den leztern liebte er am meiſten die Werke des Cicero, deren Studium er oft mit Enthuſiasmus empfiehlt.

Was Erasmus als Theologe und Exeget leiſtete, und die Streitigkeiten, in die er dabey verwickelt wurde, muß ich hier übergehn **). Er misbilligte

*) *Erasmi* Epp. lib. XXIX, 28. Primum hujus argumenti guſtum dedimus apud *Pariſiorum Lutetiam* per Typographum *Ioannem Philippum*, natione *Germanum*, anno 1500. Hanc editionem aliquanto poſt aemulatus eſt *Iodocus Badius*, deinde *Matthias Schurerius Argentorati.* Poſt haec opus ad voluminis magnitudinem adductum *Venetiis* edidimus apud *Aldum Manutium* a. 1508. Aldinam editionem me inſcio aemulatus eſt *Baſileae Ioannes Frobenius*, a quo plus ſepties excuſum eſt idem opus, at nunquam ſine acceſſionibus. — Bayle irrte alſo darin, daß er die Aldiniſche Ausgabe der Adagia des Erasmus für die erſte hielt.

**) S. Planck's Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriff's B. I. II.

ligte einerſeits Vieles in der herſchenden Dogmatik und Verfaſſung der katholiſchen Kirche; aber da er ein Mann von ſanftern Temperamente war, der die Ruhe und Bequemlichkeit liebte, jeder Störung des frohen Lebensgenuſſes gerne auswich, und ſich in ſeinem Betragen mehr durch Maximen der Weltklugheit leiten ließ, ſo war er auch andererſeits nicht mit dem raſchen Ungeſtüme der Reformatoren zufrieden, deren Neuerungen zum Theile ihm zu gewagt, ohne hinlänglichen Grund, und ſelbſt für die gute Sache der Religion, ſo wie er nach ſeiner Erfahrung und aus ſeinem Geſichtspuncte die Lage der Dinge beurtheilte, verderblich ſchienen. Daher ſtand er zwiſchen beyden einander entgegengeſetzten Parteyen in der Mitte, und verdarb es mit beyden. Die Geſchichtſchreiber der Reformation haben oft ſeinen Charakter einer Zweydeutigkeit beſchuldigt; eine Beſchuldigung, die ſich jedoch, wie ich glaube, ſehr gut von ihm ablehnen läßt, wenn man ſich gehörig in ſeine ganze Situation verſetzt, und darauf Rückſicht nimt, daß er den Ausgang der Begebenheiten, den wir kennen, und der manche kühne Schritte der Reformatoren über alle Erwartung gleichſam rechtfertigte, nicht vorauszuſehen vermochte, und ſein Benehmen immer nach den gegenwärtigen Umſtänden einrichten mußte. Was aber den Lehrbegriff betrifft, ſo kann ſeine Abweichung in Anſehung desſelben von den Reformatoren ſeinem Charakter nicht zur Laſt fallen. Sein Ruhm als Literator blieb übrigens bey allen dieſen Streitigkeiten, ſowohl mit den Reformatoren, als mit den Kölniſchen und Löwenſchen Theologen u. a., derſelbe.

Ein anderer rüſtiger Verfechter der Sache der Vernunft und der religiöſen und philoſophiſchen Auf-

klärung gegen die hierarchiſche Tyranney, den Aberglauben und die Unwiſſenheit der Geiſtlichen war Ulrich von Hutten, ein edler deutſcher Ritter, der mit hoher Geiſtesbildung jenen Muth, welcher ſeinem Stande ziemte, und eine unermüdliche literariſche und politiſche Thätigkeit verband *). Er wurde gebohren auf der Burg Steckelberg unweit Fulda im J. 1488; bekam früh, da er dem geiſtlichen Stande beſtimt war, welchem er jedoch durch die Flucht entgieng, eine literariſche Erziehung; ſtudirte hernach zu Cölln unter der Anleitung des Johann Rhagius Aeſticampianus die alten Sprachen, und machte hierin ſo große Fortſchritte, daß er ſich bereits im J. 1507 durch ein lateiniſches Lobgedicht auf die Mark Brandenburg hervorthat. Eben dieſe ſeine Studien flößten ihm auch früh einen Haß gegen die ſcholaſtiſche Dialektik, Theologie, und die Pfafferey ein, der nie erloſch, und einen Hauptzug ſeines Charakters ausmachte, ſo wie er eine der vornehmſten Triebfedern ſeiner nachherigen literariſchen und politiſchen Wirkſamkeit war. Das ganze folgende Leben dieſes außerordentlichen Mannes iſt eine Reihe ſehr mannichfaltig ab-

*) S. *Iacobi Burkhardi* Commentarius, quo *Ulrici de Hutten* fata et merita exponuntur; pars I et II. an. 1717. p. III an. 1723; Wolfenbutteli. 8. — Meiners Lebensbeſchreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften B. III, welcher Band ganz dem Leben Hutten's gewidmet iſt. Dieſe Biographie iſt unſtreitig die hiſtoriſch genaueſte und vollſtändigſte. Ein chronologiſches Verzeichniß der Schriften Hutten's iſt ihr angehängt. — Ulrich von Hutten in literariſcher Hinſicht von M. G. W. Panzer; Nürnberg 1798. 8. Auſſer dieſen Gelehrten hat Hutten auch an Goethe, von Moſer, Schubart, ſeiner würdige Biographen gefunden.

abwechſelnder Schickſale. Er war einer der kühnſten und eifrigſten Beförderer der Reformation, und ein perſönlicher Freund und Beſchützer der Reformatoren, ſo wie ſeine edlen ritterlichen Genoſſen, Herrmann von dem Buſſche *), Franz von Sickingen, u. a., die ſich mit ihm zu gleichen Abſichten verbanden. Auch durch ſeine zahlreichen poetiſchen und proſaiſchen Schriften, theils in deutſcher, theils in lateiniſcher Sprache, hat er ſehr viel zur Begründung und Verbreitung einer hellern Denkart gewirkt. Die gröſste und allgemeinſte Senſation erregten die Briefe, die unter dem Titel Epiſtolae obſcurorum virorum bekannt ſind, und auſſer dem Crotus Rubianus den Ulrich von Hutten zum Verfaſſer hatten **).

In

*) Meiners über die erſten Beförderer des Studium's der alten Literatur im nordlichen Deutſchland, beſonders über die Schickſale und Verdienſte Rudolph's Agricola, und Hermann's von dem Buſſche, in deſſelben Lebensbeſchreibungen berühmter Männer B. II. S. 308.

**) *Epiſtolae obſcurorum Virorum* ad venerabilem Virum Magiſtrum *Ortvinum Gratium* Daventrienſem Coloniae Agrippinae bonas litteras docentem, variis et locis et temporibus miſſae, ac demum in volumen coactae, in Venetia impreſſum in impreſſoria Aldi Manutii. Der erſte Theil dieſer Briefe erſchien wahrſcheinlich im Anfange des J. 1517, und bald darauf ein zweyter. Der Druckort der Originalausgabe iſt erdichtet; ſie wurde vermuthlich in Cölln oder Maynz gedruckt. Nachher erfolgten mehr Abdrücke. Ungeachtet Crotus Rubianus und Ulrich von Hutten nicht ſonderlich dafür geſorgt hatten, daſs ſie als Verfaſſer hätten unbekant bleiben können; ſo wurden die Briefe der dunkeln Männer dennoch auſſer dem Erasmus, auch dem Reuchlin, dem Eobanus Heſſus, u. a.

In keiner andern Satire, ſo viel deren damals erſchienen, wurden der Aberglaube, die Streitſucht und Herſchgier, der Verfolgungsgeiſt, die Schwelgerey und Unzucht, die Unwiſſenheit, und namentlich die barbariſche Latinität der Bettelmönche mit ſo treffendem und tief einſchneidendem Witze gezüchtigt und lächerlich gemacht, als es in dieſen Briefen geſchah. Man kann ſicher behaupten, daß neben dem Encomium Moriae des Erasmus, die Epiſtolae obſcurorum virorum dem Pabſtthume und dem Anſehn der Bettelmönche am meiſten geſchadet haben; denn ſo caricaturmäßig auch die Art war, wie die dunkeln Männer in den Briefen aufgeführt wurden, ſo enthielten ſie doch lauter Züge, zu denen man die Originale nicht vermißte, von denen ſie entlehnt waren, und die daher bey dem verſtändigen Theile des Publicums nichts anders als die allgemeine Verachtung auf dieſe ſelbſt werfen konten. Aber auch in mehrern andern ernſthaften und ſpottenden Schriften erklärte ſich Hutten in der

beygelegt. S. eine ſehr gründliche kritiſche Unterſuchung über die verſchiedenen Ausgaben dieſer Briefe und die Verfaſſer derſelben, beſonders den Crotus Rubianus (Johann Jäger von Dornheim in Thüringen, geb. 1480) in Meiners Lebensbeſchreibung Ulrichs von Hutten a. a. O. B. III. S. 71 ff. Dem Erasmus machten die Epiſtolae obſcurorum virorum ſo großes Vergnügen, daß ihm, da er ſie zuerſt las, beym Lachen darüber ein Geſchwür im Geſichte aufſprang, welches in kurzem geöffnet werden ſollte, und es der Oeffnung nicht bedurfte (Simleri Vita Bullingeri. fol. 6. b). Er lernte mehrere derſelben auswendig, und ſagte ſie in Geſellſchaft ſeiner Freunde zur Beluſtigung her. Andere Spottſchriften des Crotus Rubianus und Ulrich's von Hutten ſind geſammelt in einem ſeltenen Werke: Pasquillorum libri duo; Eleutheropoli 1544. Meiners a. a. O. B. III. S. 87.

der kräftigſten Sprache gegen die Anmaaßungen des päbſtlichen Hofs und der Geiſtlichkeit, und vertheidigte männlich und ritterlich, mit Aufopferung ſeiner Ruhe und Geſundheit, wo und wie ſich ihm nur die Gelegenheit dazu darbot, als Schriftſteller und mit den Waffen, ſowohl die Rechte der Vernunft an ſich ſelbſt, als die Perſonen ſeiner Freunde, beſonders der Reformatoren, welche dieſe behaupteten und mit ihm gleiche Geſinnungen theilten, wiewohl er in einzelnen Meynungen, die den religiöſen Glauben angiengen, nicht immer mit dieſen einſtimmig dachte, und viele ſeiner Maaßregeln und Handlungen nicht von dieſen gebilligt wurden. Er ſtarb auf der Inſel Ufnau im Zürcherſee im J. 1523, nachdem ſein Körper durch die mannichfaltigſten Mühſeligkeiten und durch Krankheiten, den Folgen früherer Ausſchweifungen, ganz erſchöpft war. Er war es werth, daß einige der trefflichſten deutſchen Schriftſteller neuerlich gewetteifert haben, ihm und ſeinem Leben durch ihre hiſtoriſche Kunſt ein ehrenvolles Denkmal zu ſtiften.

Den härteſten Stoß erlitt die ſcholaſtiſche Barbarey und das auf ſie gegründete theologiſch hierarchiſche Syſtem, das ſich mit keiner echten philoſophiſchen Aufklärung vertrug, durch die Reformation des Chriſtenthums und der Kirchenverfaſſung ſelbſt. Dieſe Reformation, welche Martin Luther, Philipp Melanchthon, und ihre Freunde und Anhänger, im J. 1517 anfiengen und glücklich troß allen Hinderniſſen, von denen man hätte glauben ſollen, und damals auch in Rom glaubte, daß ſie unüberwindlich ſeyn würden, durchſeßten, war zwar durch die mittelſt der wiederhergeſtellten Studien der claſſiſchen Literatur bewirkte Aufklärung des Verſtandes

und Verbeſſerung der Philoſophie vorbereitet; aber ſie zog ihrerſeits wiederum eine deſto raſcher fortſchreitende literariſche und philoſophiſche Cultur der Völker, auf welche ſie ſich erſtreckte, nach ſich.

Sobald einmal das Studium der alten Sprachen und der Profanſchriftſteller erneuert war, und man hier die auffallende Verſchiedenheit der Philoſophie des Alterthums in ihren Quellen und der herſchenden Scholaſtik, das Intereſſe der erſtern für die Vernunft und die Difformität der letztern, lebhaft erkannt hatte; ſo war es natürlich, daß die Gelehrten auch anfiengen, die Bibel in den Grundſprachen und die ältern Kirchenväter zu ſtudiren, und daß ſie hier eine ganz ähnliche Entdeckung machten, in Beziehung auf das Verhältniß des bibliſchen Chriſtenthums und der ältern Kirchenverfaſſung zu der neuern theologiſchen Dogmatik und dem Pabſtthume. Aus dieſer letztern Entdeckung aber mußte nach und nach eine eben ſo große Revolution in dem religiöſen Glauben gelehrter und gut geſinnter Theologen und ihrem Urtheile über den damaligen Zuſtand der Kirche entſtehen, wie ſie durch die erſtere in der philoſophiſchen Denkart der beſſern Köpfe hervorgebracht war. Nur waren die ſubtilen Geſpinſte und der Wahn der Scholaſtik leichter zu zerſtäuben; denn hier brauchte die aufgeklärtere Vernunft bloß einen literariſchen Streit zu führen, in welchem es ihr nicht ſo ſchwer werden konte, den Sieg davon zu tragen. Ganz anders hingegen verhielt es ſich mit der theologiſchen Dogmatik und der Kirchenverfaſſung. Dieſe hiengen nicht allein mit Vorurtheilen der Gelehrten, mit dem verjährten Anſehn des Herkommens auf den Schulen und Univerſitäten zuſammen; ſondern auch, und zwar am engſten, mit der Dummheit

heit und dem Aberglauben des großen Haufens unter den Völkern, die, da man den Layen den Zugang zu größerer Aufklärung faſt ganz verſchloſſen hatte, auf's tiefſte eingewurzelt waren; ferner mit dem Intereſſe eines unermeßlichen Heeres von Pfaffen und Mönchen, das an die Erhaltung der Hierarchie geknüpft war, ſich daher jeder Neuerung widerſetzte, und in dringendern Fällen durch ihr Geſchrey das Oberhaupt der Kirche zum Gebrauche der Gewalt auffoderte, um dieſelbe zu unterdrücken; endlich mit dem politiſchen Intereſſe der weltlichen Regenten, die, auch wenn ſie ſelbſt ſich beſſere Einſichten erworben, oder wackere und einſichtsvolle Männer zu Rathgebern hatten, doch den mächtigen Arm der Hierarchie fürchten mußten. Hier wurde alſo ein ungleich ſchwererer Kampf erfodert, als welchen die vorhergehende bloß wiſſenſchaftliche Revolution gekoſtet hatte und noch koſtete. Dieſen einzugehn, war ein Wagſtück, das jeden Unternehmer desſelben mit unvermeidlichem Verderben zu bedrohen ſchien, wie denn ſchon wirklich ſo manche als Schlachtopfer des durch die Kühnheit derſelben beleidigten hierarchiſchen Egoismus gefallen waren.

Man könte ſich darüber wundern, daß die entſcheidende Criſis der Reformation nicht in Italien, Frankreich oder England, ſondern gerade in Deutſchland, mitten in einer verhältnißmäßig im Ganzen noch am wenigſten aufgeklärten Nation, ausbrach. Bey genauerer Unterſuchung offenbaren ſich indeß mancherley Urſachen, welche dieſelbe in jenen Ländern verhinderten, oder doch nicht zur Reife kommen ließen, und ſie im Gegentheile in Deutſchland begünſtigten.

An theologiſchen Neuerern und politiſchen Widerſachern fehlte es der Hierarchie auch in jenen Ländern, ſowohl unter den Regenten, als unter den Gelehrten, niemals; vielmehr hatte ſie unaufhörlich dagegen zu ſtreiten. Allein die Neuerungen betrafen meiſtens bloß einzelne Dogmen, und erweckten die Theilnahme der Nationen nicht, unter welchen ſie aufkamen; ſie waren Gegenſtände gelehrter theologiſcher Debatten, denen das Oberhaupt der Kirche, ſo bald ſie irgend der Hierarchie verdächtig und anſtößig wurden, mit dem Verbote der Lehre und der Beſtrafung ihrer Urheber ein Ende machte. Wenn ſie auch einen Theil des Volks in Bewegung ſetzten, und zum Abfalle von der Kirche und dem herſchenden Religionsglauben verleiteten, ſo erlaubte es der Vortheil der weltlichen Regenten nicht, ihn zu unterſtützen, und dieſe liehen vielmehr der Hierarchie ihre eigene Macht, um die empörten Gemüther zur Ruhe und in den Schooß der Kirche zurückzubringen. Bezog ſich aber die Widerſetzlichkeit der Regenten ſelbſt gegen den Pabſt, wie gewöhnlich, bloß auf politiſche Angelegenheiten; ſo konte die Kirche als ſolche darunter nicht leiden, der Erfolg mochte zunächſt den Abſichten dieſer entſprechen, oder nicht. Allgemeinen Beſchwerden der Regenten über die Verdorbenheit der Lehre und Kirche, wenn ſie zu dringend wurden, ſuchte man von Rom aus abzuhelfen, ſo gut ſich's thun ließ, oder vertröſtete auf Concilien, die auch allerdings von Zeit zu Zeit änderten und beſſerten, aber das Uebel nicht in der Wurzel angreifen konten. In Italien ſelbſt war bey aller philoſophiſchen und theologiſchen Aufklärung eine Reformation gewiſſermaßen politiſch unmöglich, eben weil hier der Hauptſitz der Hierarchie war, und die Politik derſelben ihr Intereſſe am ſorgfäl-

fältigſten bewachte. Die Reformation hätte nur von Gelehrten ausgehen können; dieſe waren aber ſelbſt Geiſtliche, deren Eigennutz, unter den Umſtänden, wie ſie waren, nichts für ſich dabey zu gewinnen hatte, hingegen Glück, Freyheit und Leben zu verlieren fürchten mußte. Gab es ja einen Feuerkopf, wie es deren mehrere gab, z. B. den Laurentius Valla, welche den päbſtlichen Stuhl in ſeiner Grundfeſte antaſteten; ſo fand die aufmerkſame Politik in der Kirchenzucht leicht Mittel, ihn unter das Joch des Gehorſams zu beugen, und zum Schweigen zu nöthigen, dergleichen auch Valla erfuhr. Bloß einzelne philoſophiſche und theologiſche Neuerungen, falls auch die hierarchiſche Polizey die Urheber derſelben nicht gleich verfolgte und unterdrückte, hatten doch zu wenig Einfluß auf den großen Haufen, oder trafen das ganze damalige kirchliche Syſtem zu wenig, als daß ſie von ſonderlich nachtheiligen Wirkungen für dasſelbe hätten ſeyn können. Die Fürſten und Großen Italiens aber waren zu ſehr mit ihrer Erhaltung und ihren politiſchen Sorgen beſchäfftigt, oder auch ſelbſt zu innig durch ihre Familien mit der Hierarchie verbunden, als daß ſie eine entſcheidende Revolution gegen dieſelbe hätten befördern können oder wollen.

Die politiſche Verfaſſung der deutſchen Nation war einer totalen Veränderung der Religion und des Kirchenweſens günſtiger, als die der benachbarten Völker. Die Menge größerer und kleinerer Regenten, unter denen Deutſchland vertheilt war, ihr mannichfaltiges Intereſſe, das loſe Band, das ſie unter einander und mit dem Reichsoberhaupte verknüpfte, die Macht der Reichsſtädte und der Reichsritterſchaft, beſonders in den Verbündungen, die ſie mit einander ge-

ſchloſſen hatten, ließen eine Coalition gegen die Hierarchie zu, die, wenn ſie einmal Beſtand und Kraft gewonnen hatte, nicht ſo leicht unterdrückt werden konte. Es durften nur einige der mächtigern Fürſten, ein Theil der Reichsſtädte und der Ritterſchaft, ſich für die Urheber einer Reformation vereinigen, wie der Fall auch wirklich eintrat; ſo fehlte es zunächſt der herſchenden Kirchengewalt an Mitteln, ſie mit Gewalt zur Unterwürfigkeit zu zwingen. Nun wurde in keinem Lande der papiſtiſche Unfug mit ſolchem Uebermuthe getrieben; die Pfaffen hatten nirgends ſo keck aller Menſchenvernunft und dem moraliſcheu Gefühle Hohn geſprochen, wie in Deutſchland. Die Päbſte Alexander VI, Julius II, und Leo X, die am Ende des XV und im Anfange des XVI Jahrhunderts regierten, misbrauchten die päbſtliche Gewalt auf die kühnſte, leichtſinnigſte und ſchändlichſte Weiſe, und behandelten vornehmlich die Deutſchen als eine Heerde, die nur exiſtirte, um die Bedürfniſſe ihres ungeheuren Aufwandes, ihrer Ausſchweifungen und Verbrechen zu befriedigen. Die Gelderpreſſungen durch Pallien, Annaten, päbſtliche Monate, Diſpenſationen, Reſervationen, Ablaßkrämerey, erreichten damals den höchſten Grad. Mehrere deutſche Fürſten, Ritter, Gelehrte, Künſtler, Kaufleute, die nach Italien kamen, waren Augenzeugen geworden von der ärgerlichſten Lebensart, welche die höhere Geiſtlichkeit und der heilige Vater an ihrer Spitze daſelbſt mit Hülfe eben des Geldes trieben, wofür ſie dem Volke in ihrer Heimath als angebliche Stadthalter Chriſti und Repräſentanten der Heiligkeit auf Erden die Befreyung von Sündenſchulden und den Himmel im Voraus verkauften. Es bedurfte für jene deutſchen Männer gar keiner höhern wiſſenſchaftlichen Cultur, die ſie doch

zum

zum großen Theile wirklich beſaßen, um den ſchneiden- den Widerſpruch einzuſehn, der hierin lag, und mit einem gegen den Papismus auf's heftigſte empörten Herzen in ihr Vaterland zurückzukehren. Selbſt auf Luther, den erſten Reformator, ungeachtet auch er ein Mönch war, machte der Anblick der ungeheuren Sittenloſigkeit der Geiſtlichen auf einer Reiſe durch Italien, die er in Angelegenheiten ſeines Ordens that, einen ſo tiefen und unauslöſchlichen Eindruck, daß man hierin mit einen Grund ſeẞen kann, der ſein nachheriges Benehmen beſtimte. So lag ſchon lange vorher, ehe noch die Reformation begann, in den Ge- müthern der Deutſchen ein geheimer Zunder zur Em- pörung gegen den Papismus verborgen, der nur auf einen Funken wartete, um in lichte Flammen aufzulo- dern. Die Indignation der Verſtändigern im Volke wurde nicht nur immer größer, je mehr ſich in Deutſch- land das Studium der alten claſſiſchen Literatur, der Bibel in den Grundſprachen, und der ältern Kirchen- geſchichte, verbreitete; ſondern ſie bekamen hierdurch auch die tüchtigſten Waffen, womit ſie gegen die Hierar- chie ſtreiten konten. Es iſt daher um ſo weniger zu verwundern, daß der erſte Angriff, den im J. 1517 ein Profeſſor der Theologie auf der neu errichteten Uni- verſität zu Wittenberg, M. Luther, zunächſt nur auf die Ablaßkrämerey des Tezel wagte, ſo über al- Hoffnungen gelang; daß dieſer erſte gelungene Schritt des kühnen Mannes immer kühnere und weiter gehen- de nach ſich zog; daß bald nicht nur ſeine vertrautern Freunde, die mit ihm in Wittenberg lebten, unter dieſen Philipp Melanchthon, und viele andere aufgeklärtere redlich geſinnte Gelehrte, ſondern auch mehrere mächtige Fürſten, Städte und Edle in Deutſchland ſich an ihn anſchloſſen, mit ihm gemein-

ſchaft-

ſchaftliche Sache machten: uud ſo binnen wenig Jahren in einem großen Theile von Deutſchland, freylich unter manchen Unruhen und Stürmen, die von Ereigniſſen der Art unzertrennlich ſind, eine Revolution des Religionsglaubens und Kirchenweſens bewirkt wurde, welche das Pabſtthum in ſeinem Innerſten erſchütterte, eines anſehnlichen Theils ſeiner Macht beraubte, und ſchon damals mit dem Untergange bedrohte. Bey allen äußern Umſtänden indeſſen, welche die Reformation und ihren ſchnelleu Fortgang in Deutſchland begünſtigten, würde dennoch dieſelbe ſchwerlich zur Vollendung gediehen ſeyn, wenn ihr die Hierarchie gleich anfangs raſchere und nachdrücklichere Maaßregeln entgegengeſetzt, und ihre Autorität nicht für feſter gegründet gehalten hätte, als ſie war; da doch ſchon das Beyſpiel des Johann Huß in Böhmen, der ein Jahrhundert früher eine ähnliche nur durch einen blutigen Krieg beendigte Scene eröffnet hatte, ſie zur ernſtlichen Aufmerkſamkeit hätte bewegen ſollen. Allein Pabſt Leo X ſelbſt, eben ſo geiſtvoll und gelehrt, als ſtolz, leichtſinnig, wohllüſtig und verſchwenderiſch, ſcherzte über den Auguſtiner Mönch in Wittenberg, der ſich erdreiſtete, gegen den päbſtlichen Thron ſeine Stimme zu erheben. Die erſten Vorfälle der Reformation in Deutſchland ſchienen ihm, von ſeiner hierarchiſchen Herrlichkeit geblendet, zu unbedeutend, um größere Beſorgniſſe zu erwecken; und ſo gewannen die Reformatoren Zeit, ſich zu verſtärken, alle Feſſeln des päbſtlichen Anſehns und der hergebrachten Kirchengewalt zu zerbrechen, und die Maaßregeln zu vereiteln, die hernach, wiewohl zu ſpät, zur Unterdrückung der Reformation von katholiſcher Seite gebraucht wurden.

Es iſt hier nicht der Ort, die Begebenheiten der Reformation an und für ſich weiter zu verfolgen. Dieſe überhaupt kann nur inſofern ein Gegenſtand für die Geſchichte der Philoſophie ſeyn, als ſie die Urſache einer freyern Denkart in Sachen des Glaubens und der Vernunft, und dadurch nach und nach einer größern philoſophiſchen Aufklärung überhaupt, ſowohl in Deutſchland, als bey den benachbarten Völkern wurde, welche die Reformation annahmen. Dieſe Wirkungen derſelben waren freylich zuerſt nicht ſo merklich, wie man vermuthen ſollte; theils weil die Bedürfniſſe der Reformation ſelbſt die meiſten Gelehrten faſt ausſchließlich beſchäfftigten, und ihren Fleiß vornehmlich auf die Verbeſſerung der poſitiven Theologie richteten; theils weil ungünſtige politiſche Ereigniſſe die wohlthätigen Früchte der Reformation hinderten und zum Theile vernichteten; theils endlich weil die Ariſtoteliſche Philoſophie, in Deutſchland hauptſächlich durch das Anſehn Melanchthon's, und auch in den übrigen Ländern, die herſchende wurde und blieb, neben welcher die Scholoſtik ſich auf den Schulen und Akademieen behauptete und leichter behaupten konte. Es lag jedoch in dem Geiſte des Proteſtantismus, daß er größere Fortſchritte auch des philoſophirenden Genius erzeugen mußte, ſobald nur die äuſſern Schwierigkeiten einigermaßen weggeräumt und beſiegt waren, welche die freye Thätigkeit des leztern hemmten und lähmten. Die Reformatoren, Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Bullinger, Oekolampadius, Joachim Camerarius, Eobanus Heſſus, und andere mit ihnen verbundene oder zu ähnlichen Zwecken wirkende Gelehrte, konten in ihrer Lage auſſer dem eigentlichen Reformationsgeſchäffte kaum etwas mehr thun, als daß

ſie

ſie das Studium der alten Sprachen, und dadurch den Gebrauch der Hülfsmittel zur Begründung und Verbreitung einer vernünftigern Theologie, auf alle Weiſe empfahlen, ſelbſt durch Unterricht und Schriften beförderten, und zur Verbeſſerung der Philoſophie es ſich angelegen ſeyn ließen, dieſe von manchem ſcholaſtiſchen Wuſte zu befreyen, zu vereinfachen, und der Geſtalt, welche ihr Ariſtoteles gegeben hatte, wieder zu nähern.

Unter den Reformatoren hat ſich Philipp Melanchthon für die wiſſenſchaftliche Philoſophie am meiſten intereſſirt, und ſeine Lehrbücher ſind eine lange Zeit hindurch in den proteſtantiſchen Schulen zum Grunde gelegt worden; daher ich etwas länger bey ihm verweilen muß*). Sein eigentlicher väterlicher Name war Schwarzerd, den er nach damaliger gelehrter Sitte in den griechiſchen verwandelte. Er wurde gebohren zu Bretten in der Oberpfalz im J. 1497.

*) Die beſten Quellen zu Melanchthon's Lebensgeſchichte ſind, auſſer ſeinen und ſeiner gelehrten Freunde Werken und Briefen: *Ioachimi Camerarii* de *Philippi Melanchthonis* ortu, totius vitae curriculo, et morte, implicata rerum memorabilium temporis illius hominumque mentione atque indicio, cum expoſitionis ſerie cohaerentium narratio diligens atque accurata; Lipſ. 1566. 1592. 8. (recuſa cura *Frid. Bened. Carpzovii*; Lipſ. 1696. 8.); und die Leichenrede auf Melanchthon von Vitus Winshemius, einem vertrauten Freunde desſelben, und Prof. der Theologie und hebräiſchen Sprache zu Wittenberg. Sie ſteht in den Declamat. Melanchthonis T. V. p. 283 ſq. Vergl. *Bayle* Art. *Melanchthon*. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV p. 267. — Planck's Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriff's B. I. Auch gehören alle ältere Werke hierher, welche die Geſchichte der Reformation betreffen.

1497. Seine Talente und der Eifer, womit er ſchon als Knabe auf der Schule zu Pforzheim die claſſiſche Literatur trieb, gewannen ihm die Aufmerkſamkeit und das Wohlwollen des Reuchlin, der ihn in dem Hauſe ſeiner Schweſter, bey welcher Melanchthon als einer Verwandtinn wohnte, kennen lernte, aufmunterte, in ſeinen Studien leitete, und mit einer griechiſchen Grammatik, einem griechiſchen Wörterbuche, und einer Handſchrift der Bibel beſchenkte, was bey der damals noch ſehr großen Seltenheit ſolcher Bücher in Deutſchland die Achtung und Liebe Reuchlin's gegen ihn beweiſt. In ſeinem zwölften Jahre ward er nach Heidelberg geſchickt, wo er drey Jahre blieb, und dann nach Tübingen. An beyden Orten widmete er ſich hauptſächlich den alten Sprachen und der Theologie; in Tübingen ward er insbeſondre mit der reinern Ariſtoteliſchen Philoſophie bekant, und faßte ſchon damals gemeinſchaftlich mit dem Stadianus den Vorſaz, mittelſt Einführung derſelben die Scholaſtik zu verdrängen. Auch während ſeines ſechsjährigen Aufenthalts in Tübingen unterhielt er die Verbindung mit dem Reuchlin, die für ihn ſo lehrreich war. Auf Empfehlung desſelben ward er im J. 1518 von dem Kurfürſten Friedrich von Sachſen nach Wittenberg als Lehrer der griechiſchen Sprache berufen, nachdem er ſchon vorher in Tübingen lateiniſche und griechiſche Schriftſteller öffentlich erklärt hatte. Melanchthon ſchloß in Wittenberg die vertrauteſte Freundſchaft mit Luther, und ward, da er ihn an claſſiſcher Gelehrſamkeit, Geſchmack, und Kentniß der Philoſophie weit übertraf, ſein wichtigſter Gehülfe in dem Werke der Reformation. Ueber die dringende Nothwendigkeit einer Umwandlung der Religion und der Kirchenverfaſſung

war er mit Luther einverſtanden, ob er gleich bey ſeinem von Natur mildern und ſanftern Charakter nicht ganz das heftige Verfahren Luthers billigte, und auch keinesweges allen Urtheilen desſelben über wiſſenſchaftliche Puncte, namentlich über die Philoſophie, beypflichtete. Dem geraden Menſchenverſtande Luthers ſchienen die Dialektik und Metaphyſik ſehr entbehrliche, und weil er ſie nur in der ſcholaſtiſchen Form beurtheilte, in welcher er ſelbſt ſie ſtudirt hatte, für die echte und nöthige Bildung des Geiſtes verderbliche Diſciplinen zu ſeyn. Melanchthon war darüber anderer Meynung. Er erkannte die Unnützlichkeit und Schädlichkeit der gemeinen Scholaſtik, und bemühte ſich aus allen Kräften, ſie zu verdrängen; aber er überſah auch den Werth und Nutzen der Dialektik und Metaphyſik überhaupt nicht, ſobald ſie nur zweckmäßig gelehrt und angewandt würden, wozu er ſelbſt, ſo gut er konte, das Seinige beytrug *). Luther hatte eine zu hohe Achtung gegen ſeines Freundes Einſichten, um ſich nicht gerne zu beſcheiden, auch wenn er bey ſeiner Ueberzeugung beharrte.

Melanchthon ſchrieb, auſſer einem kleinen Werke de anima, Compendien der Dialektik, der Phyſik und der Ethik, in der Hauptſache den Ariſtoteliſchen Lehren gemäß, nur nach einer eignen ſyſtematiſchen Methode und mit Hinſicht auf die poſitive Theologie. Dieſe Schriften hatten auf die Verbeſſerung und Erweiterung der philoſophiſchen Studien in Deutſchland den wohlthätigſten Einfluß, wovon man ſich

*) Nolo philoſophando quemquam nugari; ita enim fit, vt communis etiam ſenſus obliviſcare. Sed ex optimis optima ſelige, eaque cum ad ſcientiam naturalem, tum ad mores formandos attinentia. *Melanchth.* Declam. *de Studiis corrigendis* T. I. p. 506.

ſich anſchaulich überzeugen kann, wenn man ſie mit der Expoſitio magiſtri *Petri Tartareti* ſuper ſummulas *Petri Hiſpani*, cum allegatione paſſuum *Scoti*, Doctoris ſubtiliſſimi, vergleicht, die das Lehrbuch war, worüber zuerſt Philoſophie in Wittenberg geleſen wurde, und von welchem zu dem Ende der Kuhrfürſt auf ſeine Koſten einen neuen Abdruck hatte veranſtalten laſſen *). Jene enthielten nicht nur eine kurze, in ihrer Art ſehr wohlgeordnete, Einleitung in das Ariſtoteliſche Syſtem nach ſeiner urſprünglichen Beſchaffenheit; ſondern ſie empfahlen ſich auch durch eine reine verſtändliche lateiniſche Schreibart, und durch die hinzugefügten Beyſpiele zur Erläuterung und Anwendung der vorgetragenen Regeln und Lehren, die zugleich immer die theoretiſche und praktiſche Brauchbarkeit dieſer documentirten.

Das Compendium Melanchthon's von der Dialektik **) beſteht aus vier Büchern, von denen das

*) *Elswich* de fortuna Ariſtotelis in Acad. Proteſt. p. 17.

**) De Dialectica libri quatuor *Philippi Melanchthonis*. Vitebergae 1531. 8. In der vorgeſetzten Epiſtola an Wilhelm Reiffenſtein ſagt Melanchthon: Nos quidem prodeſſe voluimus et ad Dialecticam *revocare* ſtudioſos. Quod vt facilius conſequeremur, asperſimus varia exempla, vel tamquam lectionis illecebras, vel profutura ad hoc, vt vſum Dialectices melius cernant imperiti, quod quidem nobis pueris in ſcholis deſiderabatur. Nam praecepta ipſa non deerant; verum quis in dicendo aut in judicandis aliorum ſcriptis vſus artis eſſet, nemo tradebat. Es ſcheint, daß damals durch den übergroßen Eifer der Antiſcholaſtiker das Studium der Dialektik und der Philoſophie überhaupt von der akademiſchen Jugend vernachläſſigt zu werden angefangen habe. Dem wollte Melanchthon vor-

das erſte die Ariſtoteliſche Lehre von den Prädicamenten und ihrem Gebrauche zur Definition und Eintheilung der Gegenſtände enthält; das zweyte und dritte von den verſchiedenen Arten der Sätze und Schlüſſe und den dahin gehörigen Regeln handelt; das vierte, in welchem Melanchthon meiſtens dem Rudolph Agricola gefolgt iſt, die Topik betrifft, nach einigen vorläufigen Capiteln über die Erfindung, über einfache und zuſammengeſetzte Fragen, und über die Demonſtration überhaupt.. In dieſem vierten Buche zeigt M. auch die Quellen der Fehl- und Trugſchlüſſe und die Regeln ihrer Auflöſung. Ein eigenthümlicher Vorzug dieſes Lehrbuches der Dialektik iſt noch, daß M. immer auf die Verbindung der Dialektik und Rhetorik aufmerkſam macht, und bey jeder dialektiſchen Regel hinzuſetzt, wie das, was nach derſelben richtig gedacht oder geſchloſſen ſey, auch rhetoriſch zweckmäßig und ſchön ausgedrückt werden könne. Mich dünkt, die hier vom Melanchthon befolgte Methode, Logik und Rhetorik mit einander zu verbin-

beugen und entgegenarbeiten. — Die Erotemata Dialecticae des Melanchthon ſind im Weſentlichen nach derſelben Lehrmethode eingerichtet. — Wie ſehr Melanchthon überhaupt durch ſeine trefflichen Rathſchläge die philoſophiſche und wiſſenſchaftliche Aufklärung befördert, oder wenigſtens zu befördern geſucht habe, kann man am leichteſten aus folgendem Werke abnehmen: Iudicia florentis ſcholae Melanchthonis de lectione bonorum auctorum in omni genere diſciplinarum, in quibus infinitae regulae ſtudiorum adoleſcentiae continentur, collecta ex tomis Intimationum, Declamationum, epiſtolarum et praefationum Philippicarum, et ex aliis PhiliPhilipporum didacticis et orthodoxis ſcriptis in vſum juventutis ſcholaſticae; Viteb. 1592. (Eine andre Ausgabe Isleb. 1597 hat den Titel: Criſes Melanchthonianae).

binden, und den Regeln beyder durch dieſe Verbindung größere Klarheit und Intereſſe zu geben, verdiente bey unſerm heutigen Schulunterrichte wieder nachgeahmt zu werden.

Noch ungleich mehr Eigenthümliches an Inhalt und Methode haben die Initia doctrinae phyſicae des Melanchthon *). Dieſe ſind ein noch gegenwärtig lehrreiches und anziehendes Werk, und zeugen von dem ſelbſtſtändigen philoſophiſchen Geiſte ihres Verfaſſers und ſeiner mannichfaltigen Gelehrſamkeit. Auch ſchrieb ſie Melanchthon in reiferem Alter. Unter Phyſik verſtand er die Wiſſenſchaft von den Grundurſachen, Elementen, Kräften, der Bewegung und den Geſetzen der Natur überhaupt. Er begriff alſo unſre heutige Metaphyſik mit darunter, ganz in dem Sinne, wie die Alten den Namen Phyſik verſtanden. Er folgte in den Grundſätzen meiſtens dem Ariſtoteles, jedoch nicht ſclaviſch, weil er das Syſtem desſelben, ſo weit es die Natur und Geſetze der Körperwelt angeht mit Ueberzeugung für das beſte hielt, das aus dem Alterthume übrig ſey, und es ſich am leichteſten mit der Vernunft, der Erfahrung, und, was ihm die Hauptſache war, mit der Offenbarung, deren Göttlichkeit und Untrieglichkeit er ſchlechthin vorausſetzte, vereinigen ließe. Wenn die Ariſtoteliſche Theorie der Offenbarung widerſprach; wie in der Behauptung der Ewigkeit der Welt, in der Lehre

*) Initia *doctrinae phyſicae* dictata in Academia Vitebergenſi *Philippi Melanchthonis*. Vitebergae, per Ioan. Luft. 1549. 1550 und öfter.

Lehre von Gott, von der Vorſehung, von der Unſterblichkeit der Seele, verwarf er ſie geradezu, und ſtellte dagegen die Schöpfung der Welt durch die Gottheit nach der Moſaiſchen Erzählung, die chriſtlichen Dogmen von der Dreyeinigkeit Gottes, von einer speciellen Vorſehung, und von einem künftigen Leben nach dem Tode, als unbezweifelbare Glaubensartikel auf. Auch fügte er zur feſtern Begründung mancher Lehren viele eigene philoſophiſche Argumente, Reſultate aus neuern Beobachtungen, und Kritiken abweichender Vorſtellungsarten anderer älterer Philoſophen hinzu. Unter jenen dem Melanchthon ſelbſt zugehörigen philoſophiſchen Argumenten ſind mehrere, welche die folgenden Philoſophen ſehr zum Schaden der Wiſſenſchaft vernachläſſigt haben, und deren ſich die neueſte Philoſophie als ihrer wichtigſten Entdeckungen rühmt. Dabey iſt M. aufrichtig genug, die Schwächen einzelner vom Ariſtoteles oder ihm ſelbſt vorgebrachten Gründe nicht zu verhehlen; beſcheiden genug, die Ungewißheit der menſchlichen Erkentniß im Felde der Naturforſchung einzugeſtehen; aber auch vernünftig genug, nicht deßhalb alles Studium der höhern Phyſik als unnütz und zeitverderbend zu verachten. Er vertheidigt lebhaft und ſchön in der Vorrede den Werth dieſer Wiſſenſchaft gegen die damaligen Tadler derſelben, und ſcheint beſonders den Erasmus, wiewohl er ihn nicht nennt, haben zurecht weiſen zu wollen. Die Ordnung, in welcher er die Materien abhandelt, iſt vielleicht einzig; ſie iſt eine Umkehrung der Ariſtoteliſchen und auch der neuern. Er fängt gleich mit der Lehre von Gott als der oberſten Urſache alles Vorhandnen an; dann folgen kosmologiſche Probleme; die Theorie der einartigen Körper (corporum ſimplicium), des Himmels, der Geſtirne und ihrer Bewegun-

gungen; die Lehre von den innern Principien der Körperwelt, Materie, Form und Privation; von den Elementen; von den Urſachen und den verſchiedenen Arten derſelben; von der Natur, der Kunſt, dem Glücke und Zufalle, dem Schickſale; von der Bewegung, der Zeit, dem Orte und dem Leeren; von den gemiſchten Körpern (corporibus mixtis) und ihren ſtreitenden Qualitäten; von den Urſachen des Entſtehens und Vergehns der Erſcheinungen; von der Luft und den verſchiedenen Meteoren; von den Metallen; von der Natur des Menſchen, beſonders dem Seelenweſen; vom Verſtande und Willen; von der Freyheit des Willens; von den Urſachen der Tugenden und Laſter; endlich von der Beſtimmung des Menſchen überhaupt *). Durch das ganze Werk herſcht wiederum eine reine lateiniſche Schreibart, wobey M. alle ſcholaſtiſche Terminologie und vollends terminologiſche Neuerungen durchaus vermeidet, vor welchen letztern er auch ausdrücklich warnt, ſobald ſie nicht ſchlechterdings nothwendig und wirklich nützlich ſeyen. Als Kriterien, auf denen die Gewißheit der Phyſik beruhe, beſtimte M. folgende drey **): Principien a priori; die allgemeine Erfahrung; richtige Folgerung aus beyden. Eigentlich aber nahm er noch ein viertes und zwar höchſtes Kriterium, die Offenbarung, an; denn er beweiſt oft aus der Bibel, und dieſe Beweiſe ſind ihm gültiger, als alle andre, z. B. in der Lehre von der

Be-

*) Init. doctr. phyſ. fol. 22.

**) Ibid fol. 14. b. Sunt autem κριτηρια tria i. e. regulae judicii, quae certitudinem oſtendunt, ſcilicet, *principia*, *univerſalis experientia*, et *intellectus conſequentiae*.

Bewegung der Sonne und des ganzen Sternenſyſtems um unſre Erde als Centrum, wo er auch Beweiſe aus den Pſalmen hernimt *).

Als eine Probe von dem wahrhaft philoſophiſchen Geiſte Melanchthon's bey aller Eingeſchränktheit ſeiner philoſophiſchen Anſicht im Ganzen, von welcher der Grund mehr in dem Zuſtande der Wiſſenſchaften in ſeinem Zeitalter überhaupt, in der Art ſeiner literariſchen Bildung und ſeinem theologiſchen Syſteme, als darin zu ſuchen iſt, daß es ihm an ſpeculativen Talente und Anſtrengung desſelben gefehlt hätte, will ich hier die philoſophiſchen Beweisgründe ausheben, die er für das Daſeyn Gottes angiebt **). Erſtlich: Es iſt unmöglich, daß die regelmäßige Ordnung der Natur zufällig entſtanden ſey, und zufällig fortdaure, oder nur in dem Weſen der Materie ihre Urſache habe. Die vornehmſten Theile der Natur aber ſind nach Regeln geordnet und beharren in dieſer Regelmäßigkeit, wie die Geſtirne und ihre Bewegungen, die verſchienen Gattungen der Geſchöpfe und ihre Fortpflanzung, der Wechſel der Jahrszeiten, der ununterbrochene Lauf der Flüſſe, die natürliche Erkentniß des menſchlichen Geiſtes u. w. Alſo iſt die Natur nicht durch Zufall entſtanden, ſondern ſie verdankt ihren Urſprung einer Intelligenz (menti), die des Begriffes der Ordnung und Regelmäßigkeit fähig iſt. Zweytens: Die Unvernunft (bruta res) kann nicht die Urſache eines vernünftigen Weſens ſeyn. Die menſchliche Vernunft muß aber irgend eine Urſache haben, weil der Menſch ein endliches Weſen iſt, und eine äuſſere

*) Ibid. fol. 40.

**) Ibid. fol. 26. ſq.

ſere Urſache nothwendig vorausſetzt. Demnach muß nothwendig eine Intelligenz die Urſache vom Daſeyn der Vernunft, oder es muß nothwendig ein Gott ſeyn. Drittens: Es giebt einen Unterſchied zwiſchen dem Guten und dem Böſen in der Welt, ſo wie zwiſchen Ordnung und Unordnung, Widerſtreit und Harmonie. Nun iſt unmöglich, daß dieſer Unterſchied auf dem Zufalle, oder auf dem Weſen der Materie beruhe; daß insbeſondre die Begriffe des Guten, der Ordnung, der Harmonie, Spiele des Zufalls ſeyen. Alſo muß es nothwendig einen ewigen Geiſt geben, der die Welt ſo bildete, und die Regel dieſes Unterſchiedes iſt. Et hae duae rationes (das zweyte und dritte Argument), ſetzt Melanchthon hinzu, omnium maxime ſunt illuſtres, eſtque dignum conſideratione, quod humana mens et illa lux menti inſita praecipuum de Deo teſtimonium eſt in natura. Viertens: Erkentniſſe, die mit der Natur der Vernunft gegeben ſind, ſind wahr. Alle Menſchen geſtehen naturaliter ein, daß ein Gott ſey. Alſo iſt dieſe Erkentniß wahr. Illuſtrior autem eſſet haec minor propoſitio, fügt M. hinzu, ſi non eſſet jam caligo in hac naturae depravatione. Sed omnia argumenta conjungenda ſunt, quod cum fit, ea, quae ſunt illuſtriora et nervoſiora, caeteris aliquid lucis et virium addunt. Fünftens: Die Unruhe eines böſen Gewiſſens iſt ein Beweis für das Daſeyn Gottes. Es iſt bekant, daß Mörder und andere große Verbrecher eine ſchreckliche Folter im Innern des Gemüths empfinden, auch wenn ſie keinen menſchlichen Richter zu fürchten haben. Es muß alſo irgend einen Geiſt geben, der den innern Richter im Menſchen angeordnet hat, welcher gute Handlungen billigt, und ſchlechte verdammt. Sechstens: Die bürgerliche Geſell-

ſchaft iſt keine zufällige Vereinigung, ſondern eine durch Ordnung und Rechte verbundene Menge von Menſchen. Jene könte nicht bloß durch menſchliche Macht erhalten werden. Aber die Erfahrung lehrt, daß irgend ein höheres Weſen diejenigen beſtraft, welche die bürgerliche Ordnung verletzen, wie die Tyrannen, Mörder, Ehebrecher. Es muß alſo ein ewiger Geiſt vorhanden ſeyn, der den Menſchen die Idee der bürgerlichen Geſellſchaft und den Trieb dazu einpflanzte, und dieſe erhält und vertheidigt. Siebentens: Die Reihe der wirkenden Urſachen kann nicht in's Unendliche ſich erſtrecken; ſondern es muß eine erſte Urſache exiſtiren. Gäbe es einen Fortſchritt der Urſachen in's Unendliche, ſo würden die Urſachen gar nicht nothwendig zuſammenhangen, alſo überhaupt keine Cauſſalität ſeyn. Achtens: Alle Dinge in der Natur ſind zu gewiſſen Zwecken beſtimmt. Dieſe Vertheilung der Zwecke und Mittel kann unmöglich durch Zufall entſtanden ſeyn und fortdauern; ſondern ſie muß in der Weisheit des Baumeiſters der Welt ihren Grund haben. Neuntens: Künftige Begebenheiten wurden ehedem vorher angedeutet, nicht ſowohl durch auffallende Naturerſcheinungen (prodigia), welche die Völker in Erſtaunen ſetzten, und bald dieſe, bald jene Urſache hatten, als vielmehr durch die Weiſſagungen der Propheten. Folglich muß ein Weſen ſeyn, das ſolche künftige Veränderungen weiß, und den Menſchen vorher verkündigt.

Man ſieht, Melanchthon war hier auf dem rechten Wege, und brauchte die beſten Gründe für das Daſeyn Gottes, auf welche die Philoſophie dieſe Wahrheit ſtützen kann, ohne ſich auf die metaphyſiſchen Demonſtrationen ſeiner Vorgänger einzulaſſen.

Die

Die meiſten jener Gründe ſind von der Exiſtenz der Vernunft, der Moralität, und der Zweckmäßigkeit entlehnt, und M. bemerkt ausdrücklich, daß dieſe die trefflichſten von allen ſind. Die neueſte Philoſophie hat ſie vervollkomnert, ihnen eine bündigere Form gegeben, und zugleich ihren philoſophiſchen Werth beſtimt. Sie können nur für Gründe eines vernünftigen Glaubens an das Daſeyn Gottes, nicht für Demonſtrationen gelten. An der Form, in welcher ſie Melanchthon aufgeſtellt hat, läßt ſich vieles tadeln, und ſeine Folgerungen ſind zu raſch. Bey dem erſten, dritten, und achten hat er nicht an das Bedürfniß einer Theodicäe wegen des Zweckwidrigen, des Uebels und Böſen, in der Welt gedacht, welches ein gleich ſtarkes Argument gegen den Satz abgiebt, daß die Welt das Werk eines abſolutvollkomnen Urhebers ſey; nicht zu gedenken, daß aus der Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt, wie ſie iſt, da ſich immer eine höhere Vollkommenheit derſelben denken läßt, nur auf eine derſelben proportionirte Urſache, nicht auf einen abſolutvollkomnen Schöpfer geſchloſſen werden kann. Aus dem zweyten Argumente folgt auch nur, daß die vernünftigen Weſen (die Menſchheit) eine von der Materie und vom Zufalle verſchiedene Urſache haben müſſen; nicht aber, daß dieſe Urſache die Gottheit ſey; ſie könte eine untergeordnete Intelligenz, oder gar keine Intelligenz, und doch von den Intelligenzen die Urſache ſeyn. Auf das fünfte Argument, die allgemeine Uebereinkunft der Menſchheit in den Glauben an Gott oder Götter, legte M. ſelbſt keinen ſonderlichen Werth. Das ſechsſte iſt eigentlich ein Argument für die Vorſehung, für welche es auch gleich hernach wieder angeführt wird, und ſetzt das Daſeyn Gottes als moraliſchen Geſetzgebers und Rich-

ters ſchon als bewieſen voraus. Das ſiebente iſt aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie entlehnt; aber das Gegentheil kann mit gleicher Bündigkeit bewieſen werden. Das neunte endlich beruht auf dem theologiſchen Glauben an die Weiſſagungen der Propheten, mit dem es ſteht oder fällt. Bey allen dieſen Mängeln iſt die philoſophiſche Theologie Melanchthons vernünftiger, für die Moralität und eben deßwegen für das gemeine Leben wohlthätiger, als man ſie in den Lehrbüchern irgend eines ſeiner Vorgänger antrifft. Ohnehin wollte er ſelbſt die philoſophiſche Theologie nur zur Beſtätigung der Offenbarungslehre von Gott auch durch die Vernunft benutzt wiſſen.

In der Lehre vom Nothwendigen und Zufälligen *) erklärte ſich Melanchthon gerade eben ſo, wie lange nachher Leibniz. Er unterſchied zuvörderſt die abſolute Nothwendigkeit von der phyſiſchen und von der Nothwendigkeit der Folge (neceſſitas conſequentiae). Die erſte iſt diejenige, deren Gegentheil ſchlechthin unmöglich iſt, wie in den Sätzen: Gott iſt; Gott iſt gerechtig, heilig, frey. Die phyſiſche Nothwendigkeit beſteht in einer beſtimten Naturordnung, vermöge deren gewiſſe Natururſachen nothwendig ſo wirken, wie ſie wirken, ſo lange jene Naturordnung dieſelbe bleibt; welche letztere aber auch von Gott, als dem in dieſer Beziehung freyeſten Weſen, aufgehoben werden kann; daher die Nothwendigkeit nicht abſolut iſt. Die Nothwendigkeit der Folge findet unter einer gegebenen Bedingung ſtatt, welche an ſich ſelbſt zufällig ſeyn kann. Die Zufälligkeit iſt eine phyſiſche und eine moraliſche; jene hat ihren Grund in

*) Ibid. fol. 32. ſq.

in der Veränderlichkeit der Materie, ihrer Miſchungen und Bewegungen; dieſe in der Freyheit des menſchlichen Willens, die eine Thatſache der Erfahrung iſt, und vornehmlich aus der Exiſtenz von Geſetzen, aus der Fähigkeit des Menſchen zu ſündigen, und dem göttlichen Verbote der Sünde erhellt. In Anſehung der Freyheit des menſchlichen Willens waren die Reformatoren, auch Melanchthon und Luther, nicht einig. Zu einer befriedigenden philoſophiſchen Entſcheidung konte der Streit damals nicht gebracht werden, weil ſie ganz heterogene Kriterien der Entſcheidung, Vernunft und Offenbarung, mit einander verwirrten, und gewiſſe Dogmen der damaligen poſitiven Theologie, z. B. das Dogma von der Unnützlichkeit der guten Werke ohne den Glauben an die Erlöſung Luthers Behauptung des arbitrii ſervi; dagegen wiederum andere Dogmen, und hauptſächlich die Natur der praktiſchen Vernunft, die Vertheidigung des arbitrii liberi nothwendig machten; beyde entgegengeſetzte Parteyen alſo Recht zu haben glauben konten.

Melanchthon hielt die Welt für im Raume begrenzt *). Er ſchloß dieſes aus der Kreisbewegung des Univerſum's um die Erde als den Mittelpunct, die unmöglich ſeyn würde, wenn der Durchmeſſer des Univerſum's unendlich wäre. Die Meynung des Ariſtarch von Samos, daß die Erde nebſt den übrigen Planeten ſich um die Sonne bewegten, ſchien ihm, wie dem Ariſtoteles, ein ſeltſames Paradoxon. M. verräth hierbey ſehr viel aſtronomiſche Kentniß nach dem alten Syſteme. Er war auch zugleich der Aſtrologie eifrig ergeben, und vertheidigte ſie lebhaft gegen den Picus unter dem Begriffe des phyſiſchen

*) Ibid. fol. 38.

ſchen Schickſals *), das er noch von der gött=lichen Vorſehung abſonderte, die er auf die mo=raliſche Weltregierung bezog, ohne jedoch einer unver=meidlichen Verwirrung beyder Begriffe, indem er den Sternen wieder einen Einfluß auf die menſchlichen Charaktere zugeſtand, abzuhelfen. Alle Gründe, welche M. für die Aſtrologie angiebt, beweiſen entwe=der nur die Wirkungen der Sonne und des Mondes auf die Erde und ihre Geſchöpfe, die Niemand leug=net, an denen er aber auch den Conſtellationen einen An=

*) Ibid. lib. II. fol. 135 ſq. Von den Beyſpielen, auf welche ſich Melanchthon zur Beſtätigung der Aſtro=logie beruft, will ich folgende anmerken. Im J. 1524 war eine große Conjunction der Planeten in den Fi=ſchen, und es folgte eine auſſerordentlich naſſe Witte=rung. Im J. 1540 war eine Sonnenfinſterniß im Widder; darauf folgte eine Conjunction des Sa=turn und Mars in der Wage, und hernach der Sonne und des Jupiter im Löwen. Die Folge war eine ganz ungewöhnliche Hitze. Daß der aſtrolo=giſche Wahn ſich ſo lange, auch bey ſo geſcheuten Män=nern, wie ſonſt Melanchthon war, erhielt, lag theils darin, daß ſie den Planeten ähnliche Wirkungen mit der Sonne, die ſie auch, ſo wie alle übrigen Ge=ſtirne, ſich um die Erde bewegen ließen, und mit dem Monde einräumten, und folglich das, was die neuern Phyſiker der Sonne und dem Monde allein beymeſſen, zugleich mit auf das ganze Planeten= und Sternenſyſtem zurückführten; theils darin, daß wenn zufällig auſſeror=dentliche Witterungen oder andre Naturerſcheinungen mit den aſtrologiſchen Regeln zuſammentrafen, es ſo ſchwer war, eine fallaciam non cauſae vt cauſae zu be=weiſen, bey dem damaligen noch ſehr mangelhaften Zu=ſtande der Naturlehre. In der Meteorologie iſt ja noch gegenwärtig ſehr vieles dunkel. Durch die Autorität des Melanchthon wurde übrigens der Glaube an die Aſtrologie bey dem großen Haufen in Deutſchland auf's neue gleichſam ſanctionirt.

Antheil zuſchreibt, der nicht zu erweiſen iſt; oder ſie beruhen auf unrichtigen einſeitigen Erfahrungen und dem herſchenden Aberglauben ſeiner Zeit. Die vornehmſten Gegengründe des Picus hat er ganz unberührt gelaſſen.

Die Ariſtoteliſchen Principien der Natur, Materie, Form, und Privation, nahm Melanchthon bloß problematiſch an, und legte gleich die Elemente als die prima naturae für die Phyſik zum Grunde, da er den endloſen Streitigkeiten der Scholaſtiker, und der neuern Ariſtoteliker mit den Platonikern, bey denen doch am Ende für eine im wirklichen Leben und für andere Erfahrungswiſſenſchaften brauchbaren Naturlehre ſo wenig gewonnen wurde, ausweichen wollte.

Der Abſchnitt über die theoretiſche und praktiſche Natur des Menſchen iſt ſehr kurz; aber Melanchthon hat dieſen Gegenſtand ausführlicher abgehandelt in einem beſondern Werke: Commentarius de anima, an welchem auch einer ſeiner Collegen, Jacob Milich, Antheil hatte *). Dieſes reichhaltige und für jene Zeiten gewiß ſehr nützliche Werk umfaßt nicht bloß die Seelenlehre in gewöhnlichem Sinne des Worts, ſondern auch die Anatomie und Phyſiologie des

*) Commentarius de anima *Philip. Melanth.* Vitebergae 1540. 8. In der Zueignungsſchrift an Dr. Hieron. Bomgartner, Senator in Nürnberg, ſagt er: Cum invitanda ſit adoleſcentia ad doctrinam de Anima, fui hortator D. *Iacobo Milichio*, vt hic praelegeret cum alias partes phyſices, tum hanc quoque; et communicatis operis ſylvulam collegimus, quam nunc edidimus nequaquam expolitam vt vellem. Scis enim, haec tempore turbulenta mihi non concedere ocium ad haec ſtudia colenda.

des menſchlichen Körpers, und kann daher für ein Lehrbuch der Anthropologie überhaupt angeſehen werden. Melanchthon hat auch hier dieſelbe Methode beobachtet, die in ſeinen übrigen philoſophiſchen Lehrbüchern zum Grunde liegt. Er folgt meiſtens dem Ariſtoteles und Galen; zieht aber die bibliſche Lehre vor und entſcheidet nach derſelben, wenn die Meynungen jener Philoſophen und anderer dieſer zuwiderlaufen oder ihn nicht befriedigen, und vermeidet alles tiefere Eindringen in die ſpitzfindigen Fragen und Unterſuchungen ſeiner Vorgänger, ob er ſie gleich berührt, und zeigt, inwiefern ſie entſchieden werden können oder nicht, und was ſich nach ſeiner Einſicht vernünftigerweiſe, der Erfahrung oder der Bibel gemäß, darüber annehmen laſſe. Ueberhaupt ſucht er die ganze Wiſſenſchaft ſo viel wie möglich nur in ihrer praktiſchen Beziehung und Anwendbarkeit darzuſtellen.

Mit den Peripatetikern unterſcheidet Melanchthon ein dreyfaches Seelenweſen, das vernünftige (ἡνεμονικον, λογιϛικον, anima rationalis), das empfindende (αισθητικον, anima ſenſitiva), und das ernährende (θρεπτικον, anima vegetativa), denen er auch dieſelben Sitze im Körper, Eigenſchaften, Kräft und Thätigkeiten, wie jene, beylegt. Wegen der Dunkelheit der Ariſtoteliſchen Erklärung der Seele als einer Entelechie des Körpers, über deren Sinn er ſich umſtändlich verbreitet, und auch wohl um den Folgen aus derſelben zu entgehn, ſtellt er von der vernünftigen Seele eine eigene auf. Sie iſt ihm eine geiſtige Intelligenz, der andere weſentlich verſchiedene Haupttheil der menſchlichen Subſtanz, die bey der Trennung vom Körper nicht untergeht, ſondern unſterblich iſt. Haec definitio, ſagt er, non ha-

habet phyſicas rationes, ſed ſumpta eſt ex ſacris litteris *). Die beyden andern Seelen hingegen, die ernährende und empfindende, ſind auch ihm bloße Entelechieen des Körpers, Bewegungs- und Lebensprincipien der körperlichen Organiſation, entſtehn und vergehn mit dem Körper; anſtatt daß das vernünftige Princip, wie auch Ariſtoteles ſelbſt annahm, von auſſen zu dem Körper hinzukomt, und allein göttlichen Urſprungs und Weſens iſt. Was Ariſtoteles aus dieſer ſpecifiſchen Verſchiedenheit des vernünftigen Seelenweſens von dem empfindenden und ernährenden für Schlüſſe zog in Anſehung der Unſterblichkeit der Seele und ihres Zuſtandes nach dem Tode, wo er ihr das Bewuſtſeyn abſprach, und damit die Unſterblichkeit in dem Sinne, wie wir ſie erwarten, aufhob, bedachte Melanchthon hier entweder nicht, oder er übergieng es abſichtlich mit Stillſchweigen, da er die Lehre von der Fortdauer der Seele und ihrem Zuſtande nach dem Tode auf Ausſprüche der heiligen Schrift gründete. Die vernünftigen Seelen werden von Gott geſchaffen und den Körpern eingepflanzt, nachdem bereits der Embryo eine beſtimte Bildung erhalten hat, ohngefähr den vierzigſten Tag nach der Empfängniß; die ernährende und empfindende Seele wird durch den männlichen Samen erzeugt. Die Behauptung, daß die vernünftige Seele ganz in ganzem Körper, und ganz in jedem Theile desſelben wohne, verwarf Melanchthon, und erklärte den Streit darüber für unnütz. Man könne dabey ſtehen bleiben, daß ſich die Wirkſamkeit der Seele auf alle körperliche Gliedmaſſen erſtrecke, was auch bey einer gewiſſen Entfernung derſelben von dieſen geſchehen könne.

Die

*) De anima fol. 15. b.

Die Vorſtellungsart des Melanchthon von Anatomie und Phyſiologie, die übrigens ſeiner Gelehrſamkeit in dieſem mit ſeinen theologiſchen Studien ſo heterogenen Fache Ehre macht, muß ich hier übergehn. Ich will nur einiges anmerken, was mit der Pſychologie in näherer Verbindung ſteht. Er behauptete mit dem Ariſtoteles einen zwiefachen innern Sinn. Der erſte iſt der gemeinſchaftliche Sinn (ſenſus communis), der die Gegenſtände wahrnimt, unterſcheidet, und aus den Wahrnehmungen etwas anders entwickelt und ſchließt. Er hat ſeine Organe in dem Vordertheile des Gehirns. Der andere iſt das Gedächtniß (memoria), deſſen Sitz im Hintertheile des Gehirns iſt. Der Grund des Unterſchiedes iſt, daß der eine Sinn, z. B. das Gedächtniß, oft verloren wird ohne den andern; daß Menſchen ein ſtarkes Gedächtniß und eine ſchwache Urtheilskraft, oder umgekehrt, haben *). Es iſt hier in der Pſychologie Melanchthon's eine auffallende Verwirrung zwiſchen der vernünftigen und der empfindenden Seele (der Sinnlichkeit), da er ſich auf die ſubtile Ariſtoteliſche Diſtinction zwiſchen der vernünftigen Seele als abſoluter reiner Denkkraft, und der empfindenden (der Sinnlichkeit), von welcher jene ganz unabhängig iſt, gar nicht eingelaſſen hat. Der zwiefache innere Sinn dient nach dem Ariſtoteles der vernünftigen Seele bloß als Organ und geht mit dem Körper verloren; daher die abſolute Denkkraft ohne Bewußtſeyn und Gedächtniß nach dem Tode übrig bleibt. Vielleicht hat auch M. jene Diſtinction aus dem oben angeführten Grunde nicht

*) Ibid. fol. 105 ſq. An einer andern Stelle (fol. 174) nimt M. einen dreyfachen innern Sinn an, und unterſcheidet von dem innern Vermögen der Wahrnehmung das Denkvermögen.

nicht berühren oder in's Klare ſetzen wollen, um ſeine Theorie nicht in unauflösliche Zweifel zu verſtricken. Die Empfindungen und Vorſtellungen, oder die Thätigkeiten der innern Sinne und ihrer Organe im Gehirne, werden bewirkt durch die Lebensgeiſter (ſpiritus vitales), die im Herzen erzeugt werden und zunächſt das Geſchäfft der Ernährung des Körpers haben, im Kopfe aber eine feurigere Natur erhalten, ſich in ſpiritus animales umwandeln, und bey den Eindrücken der Gegenſtände auf die äuſſern Sinne, und mittelſt derſelben auf das Gehirn, in dieſem Empfindungen und Vorſtellungen bewirken. In dieſen thieriſchen Geiſtern haben auch die ſinnlichen Triebe, Begierden, Affecten, und Gemüthszuſtände ihren Grund, und empfangen von der Verſchiedenheit derſelben ihren verſchiedenen Charakter, ſo wie ſie die Vehikel ſind, durch welche die Seele ihrem Willen gemäß den Körper bewegt.

Auf eine eigene Art beurtheilte Melanchthon das Verhältniß der Verſtandeserkenntniß a priori zur empiriſchen *). Den Satz: Nihil eſt in intellectu, quod non prius fuit in ſenſu, nahm er nicht unbedingt an. Er neigte ſich hierin im Gegentheile zum Platonismus, daß die äuſſern Dinge und die ſinnliche Wahrnehmung derſelben dem Verſtande nur zur Veranlaſſung dienen, die in ihm a priori liegenden allgemeinen Begriffe und Principien zu entwickeln. Neque vero progredi, ſagt er, ad ratiocinandum poſſemus, niſi hominibus natura inſita eſſent adminicula quaedam, hoc eſt, *artium principia*, *numeri*, *agnitio ordinis et proportionis*, *ſyllogiſtica*, *geometrica*, *phyſica*

*) Ibid. fol. 207. ſq.

ſica et *moralia principia.* Phyſica ſunt, vt: *Quodlibet eſt, aut non eſt. — Naturae aliae ſunt viventes; aliae non vivunt. Aliae ſunt brutae; aliae intelligentes. — Omnia, quae oriuntur, ab aliqua cauſa oriuntur. Effectus non eſt praeſtantior cauſa. — Intelligentia antecedunt brutis. — Corpus eſt clauſum certis figuris. — Vnum corpus non eſt multa corpora, nec poteſt ſimul eſſe in pluribus locis, vſitato naturae ordine. — Tempus eſt continua quaedam duratio ſeu rerum, ſeu motus. — Deus eſt mens quaedam infinitae potentiae.* — Deinde moralia: *Diſcrimen eſt honeſtorum et turpium. Naſcimur ad agnitionem Dei. Veritas amanda eſt. Pacta ſunt ſervanda. Nemo laedendus eſt. etc.* — Im Allgemeinen hatte Melanchthon unſtreitig Recht, daß die Principien der Logik, der Mathematik, der Metaphyſik, und der Moral, a priori gegeben ſeyn müßten. Sein Bewußtſeyn führte ihn auch in Anſehung einiger derſelben, wie des Satzes vom Widerſpruche, des Satzes vom Grunde, der geometriſchen Axiome, und der Begriffe des Guten und Böſen, nicht irre; aber da er den wahren Charakter der Erkentniß a priori und das Kriterium derſelben nicht einſah, ſondern nur gewiſſe Sätze ihrer diſcurſiven Allgemeinheit wegen zu Principien a priori erhob, ſo rechnete er mehrere dahin, die nichts weniger als a priori, oder die nicht Principien, ſondern abgeleitete Sätze ſind; was hier keiner weitern Erörterung bedarf, da es ſchon aus der Beſchaffenheit mehrer von ihm als Principien angeführten Sätze hinlänglich erhellt. Ariſtoteles leugnete, daß es angebohrne Principien gebe. Er behauptete, die Principien ſeyen ſolche Sätze, welche Jedermann gleich als wahr anerkenne, weil ſie in der Natur der Dinge gegründet ſeyen. Melanchthon bemerkt hiergegen ſehr ſcharfſinnig

nig und treffend, daß ſich dieſes wohl von den Princi-pien der Mathematik ſagen laſſe, als welche objective Evidenz hätten; aber von den Principien der Logik, welche auch die Mathematik ſelbſt vorausſeze, und von den praktiſchen laſſe ſich das nicht ſagen; vielmehr müſſe die Gewißheit dieſer darin liegen, daß ſie dem menſchlichen Geiſte angeboren ſeyen. Die praktiſchen Principien ſind eben ſo gewiß, wie die theoretiſchen, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie uns wegen der Ver-änderlichkeit und Verderbtheit des Willens ſchwankend erſcheinen. Um daher den praktiſchen Principien noch größere Kraft und Würde zu verſchaffen, iſt es heil-ſam, wenn wir zugleich Gott als den Urheber derſel-ben erkennen.

Den alten Streit der Peripatetiker, hauptſäch-lich der arabiſchen, über den thätigen Verſtand (intellectus agens) und den leidenden (patiens) ſuchte Melanchthon auf ein populares Reſultat zurück zu führen. Es iſt ein und derſelbe Verſtand in den Individuen, der, wenn er ſelbſt etwas thut, ausdenkt und erfindet, der thätige, und wenn er Gedanken Anderer aufnimt und einſieht, der leiden-de genannt werden kann *). M. erwähnt auch ſchon ausdrücklich eines damals von den Philoſophen ge-machten Unterſchiedes zwiſchen dem ſpeculativen und praktiſchen Verſtande, oder nach unſrer heutigen Terminologie zwiſchen der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft. Aber dieſer Unter-ſchied, erinnert er zugleich, deutet nicht auf zwey ver-ſchiedene Vermögen hin; ſondern nur darauf, daß der-

*) Ibid. fol. 212. ſq.

derſelbe Verſtand ſich auf verſchiedene Arten von Gegenſtänden beziehe, bald auf eigentlich ſpeculative, bald auf die Deliberation wegen Handlungen. Der Verſtand überhaupt ſoll herſchen; der Wille gehorchen. Der Wille iſt das Begehrungsvermögen der vernünftigen Seele, das ſich nach Freyheit äuſſert in Beziehung auf Gegenſtände, welche der Verſtand erkennt und beurtheilt. Dem vernünftigen Willen iſt das ſinnliche Begehrungsvermögen untergeordnet. Wegen der Verderbtheit der menſchlichen Natur wird der Wille oft durch falſche Erkentniß betrogen, oder durch die Sinnlichkeit verführt: daher die Sünde. M. verwirft auch hier den Determinism aus denſelben Gründen, wie in der Phyſik.

Die Lehren von der Unſterblichkeit der Seele, von der Verbindung derſelben mit einem neuen Körper, von der Vergeltung des Guten und Böſen nach dem Tode, führt Melanchthon als Glaubensartikel aus der Offenbarung an, und abſtrahirt dabey von der Peripatetiſchen Vorſtellungsart *). Doch bringt er auch einige philoſophiſche Argumente bey. Wäre der Menſch noch unverderbt, würde er die Unſterblichkeit deutlicher einſehen; es würde ihm einleuchten, daß ſeine Beſtimmung ſey, Gott zu erkennen, und daß er alſo dereinſt ſich einer vollkommenen Erkentniß Gottes zu erfreuen haben werde. So verderbt indeſſen der Menſch iſt, ſo iſt doch die Ahndung ſeiner Beſtimmung, und folglich auch die Hoffnung der Unſterblichkeit nicht ganz in ihm erloſchen. Ferner: Es iſt unmöglich, daß die beſten Menſchen nur zum Elende und zum Verderben geboren wären. Nun giebt es aber

*) Ibid. fol. 238. ſq.

aber ſo manche edle Menſchen in der Welt, die unter Leiden ſchmachten, von Böſewichtern gemißhandelt, von Tyrannen gequält und wohl gar getödtet werden. Es muß alſo nach dieſem Leben ein Hafen ſeyn, worin ſie von den Drangſalen ausruhen *). Auch dieſe Gründe für die Unſterblichkeit entlehnte Melanchthon wieder aus der moraliſchen Weltordnung, mit Vorbeylaſſung aller metaphyſiſchen, die unverſtändlicher, mehrern Zweifeln ausgeſetzt, und für das Herz weniger beruhigend waren.

Ich habe ſchon oben des **) Ludovicus Vives erwähnt, als eines Schriftſtellers, der ebenfalls zu den eifrigſten Beſtreitern der ſcholaſtiſchen Barbarey gehörte, und durch ſein Werk de diſciplinis ***) nicht nur die Urſachen des bisherigen ſo tiefen Verfalls der Wiſſenſchaften aufdeckte, ſondern auch zur Beförderung und Verbeſſerung des Studium's derſelben mitwirkte. Hier will nur noch bemerken, daß ſeine Schrift de anima an Reichhaltigkeit und philoſophiſchem Werthe dem Tractate des Melanchthon, deſſen

*) Magnitudo calamitatum hujus vitae profecto non eſt leve teſtimonium praeſertim apud bonos, hanc praeſtantem naturam hominum non eſſe conditam tantum ad has miſerias. Ac mihi ipſi ſaepe in maguis aerumnis haec ipſa philoſophia non leviter animum erexit.

**) B. II. Th. 1. S. 82.

***) *Io. Ludov. Vivis*, Valentini, Opera. Tom. II. Baſil. 1550 fol. Das Werk de diſciplinis iſt im erſten Bande enthalten. Es begreift drey Haupttheile: 1) libb. VII de cauſis corruptarum artium; 2) libb. V de tradendis diſciplinis ſeu de doctrina chriſtiana; 3) libb. VIII de artibus — Der Tractat des Vives de anima ſteht im zweyten Bande.

ſen Inhalt ich charakteriſirt habe, weit nachſteht. Jene iſt durchaus nichts weiter, als eine populare Erläuterung der Ariſtoteliſchen Pſychologie. Sie iſt in drey Bücher abgetheilt, von denen das erſte die Ariſtoteliſchen Begriffe von der ernährenden und empfindenden Seele, und den äuſſern Sinnen erörtert; das zweyte von der Phantaſie, dem Gedächtniſſe, und dem Verſtande, oder der erkennenden und denkenden Seele, von der Sprache, dem Willen, vom Schlafe, von den Träumen, dem Alter, dem Tode, der Unſterblichkeit; das dritte von den Affecten und Gemüthszuſtänden handelt. Wo die Ariſtoteliſche Theorie dem Kirchenglauben zuwiderlief, bekante ſich Vives zu dem leztern, wie in der Lehre von der Unſterblichkeit. Seine Erläuterungen jener ſchöpfte er theils aus ſeiner Lectüre der Alten, theils auch aus eigner Erfahrung.

In keinem ſeiner philoſophiſchen Lehrbücher wich Melanchthon mehr von der Philoſophie des Alterthums, und auch von der Ariſtoteliſchen, ab, als in ſeinem Entwurfe der Moralphiloſophie *); ob er ſich gleich der leztern, ſo wie hin und wieder der Platoniſchen, zur Beſtätigung und weitern Aufhellung einzelner moraliſcher Begriffe und Sätze bedient. Er gründete die Moral ſchlechthin auf den Willen Gottes als des heiligſten und gerechteſten Weſens, der ſich auch durch die Vernunft geoffenbart habe, und deſſen Uebertretung den göttlichen Zorn und Strafe nach ſich ziehe.

*) Ethicae doctrinae Elementa, et enarratio libri quinti Ethicorum (Ariſtotelis). Additae ſunt quaeſtiones de juramentis, de excommunicatione et de aliis quibusdam materiis. Autore *Philippo Melanchthone.* Vitebergae 1552. 8. Die erſte Ausgabe ebendaſ. 1550.

ziehe. Der Grund und das Geſetz aller Sittlichkeit iſt die ewige und unveränderliche Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, die Recht vom Unrecht, Gutes vom Böſen ſcheidet, das Gute billigt und das Böſe beſtraft; welche ferner die Erkentniß beyder dem Menſchen ſowohl bey der Schöpfung und nachher öfter, als durch die Bibel mitgetheilt hat, und von ihnen fodert, daß ſie jener Erkentniß gemäß handeln ſollen. Soferne der Willen Gottes durch bloße Vernunft herausgebracht werden kann, iſt er ein Gegenſtand der Moralphiloſophie. Das höchſte Gut an ſich genommen iſt die Gottheit ſelbſt, und in Beziehung auf den Menſchen iſt es die Erkentniß derſelben und die Verähnlichung mit ihr durch Befolgung ihres Willens, worauf alſo auch alle Handlungen des Menſchen gerichtet ſeyn müſſen. Melanchthon beſtreitet hier zugleich die Begriffe ſowohl der Epikureer, als der Stoiker, vom höchſten Gute, und die Principien des Sittlichen überhaupt, welche dieſe philoſophiſchen Parteyen aufſtellten. Er ſelbſt erklärt die Tugend für die Eigenſchaft des Gemüths, wodurch der Wille geneigt iſt, der richtigen Vernunft (rectae rationi), d. i. derjenigen Richtſchnur des Handelns, die mit dem göttlichen Geſetze übereinſtimt, zu gehorchen, und dabey keine andere Triebfeder, als eben das göttliche Geſetz oder den göttlichen Willen ſelbſt, hat. Die Anordnung der Tugendlehre im Einzelnen macht Melanchthon nach dem Dekalogus, in welchem Gott ſeinen Willen ausgedrückt habe, und den auch die Vernunft als gültig anerkennen müſſe *). Er bringt

*) Ibid. p. 75. (ed. 1592): Ideo rectiſſime ſumitur doctrina de virtutibus et earum enumeratio ex Decalogo, in

bringt die Tugenden unter zwey Hauptclaſſen, ſolche, die das Verhältniß des Menſchen gegen Gott, und ſolche, die das Verhältniß desſelben gegen andere Menſchen angehn. Bey den erſten verweilt er gar nicht, weil über dieſe die Philoſophie, als des Evangelium's unkundig, eigentlich nichts lehren könne. Er beweiſt nur auch aus Vernunftgründen überhaupt, daß es die Pflicht des Menſchen ſey, Gotte Gehorſam zu leiſten. Hingegen die andere Claſſe der Tugenden geht er ſorgfältiger durch, und zwar ſo, daß er ſie alle unter den Begriff der Gerechtigkeit vereinigt, welchen er hernach weiter entwickelt. Hier ſchließt er ſich wieder an den Ariſtoteles an, aus deſſen Ethik ſeine Analyſe der Gerechtigkeit im Allgemeinen und im Beſondern, und der mit dieſer verwandten oder zuſammenhangenden Tugenden, im Weſentlichen entlehnt iſt; ſo wie er auch einen Commentar zum fünften Buche der Ethik des Ariſtoteles an den Nikomachus, in welchem der Begriff der Gerechtigkeit erörtert wird, ſeinem Entwurfe der Moralphiloſophie angehängt hat *). Nur nimt er immer zugleich auf ſein

in quo expreſſit Deus voluntatem ſuam et ordine eruditiſſimo virtutes diſtribuit. Prima tabula recitat virtutes immediate cum Deo agentes; ſecunda illas, quae immediate cum hominibus agunt, quae tamen ipſae et ad hunc finem referendae ſunt, vt et obedientia Deo praeſtetur.

*) Die Ethik des Ariſtoteles, die damals zuerſt in Deutſchland bekant wurde, fand einen auſſerordentlichen Beyfall. Mehrere Mönche wagten es, namentlich in Tübingen und Heidelberg, ſtatt über die Evangelien, über die Ariſtoteliſche Ethik zu predigen, und die Zuhörer ſollen damit nicht unzufrieden geweſen ſeyn. Als indeſſen Joh. Grovius zu Braunſchweig ſich in ſeinen

ſein theologiſches Princip Rückſicht. Es iſt daher auch nicht zu verwundern, daß er, wie Ariſtoteles, Naturrecht und Moral vermiſcht, und ſogar im Ganzen mehr das erſtere, als die andere abhandelt. Uebrigens iſt ſeine Darſtellung der Tugendlehre ſehr dürftig und unvollſtändig. Er wirft auch nach dem Beyſpiele des Stagiriten einzelne beſondere moraliſche Probleme und caſuiſtiſche Fragen auf, die durch die Zeitumſtände veranlaßt, oder damals beſonders ſtreitig waren, und bemüht ſich, ſie zu entſcheiden. Am merkwürdigſten ſind die Abſchnitte vom Eide, von dem Unterſchiede der weltlichen und geiſtlichen Gewalt, und von der Excommunication. Ueber alle jene Probleme und Fragen raiſonnirt er aber nicht bloß aus philoſophiſchen, ſondern auch, und zwar vorzüglich, aus theologiſchen Gründen.

Das ganze philoſophiſche Syſtem des Melanchthon läßt ſich als ein Verſuch betrachten, die Vernunft und Philoſophie *) dem Glauben und der Offen-

ſeinen Predigten öfter auf den Ariſtoteles berufen hatte, und einmal eine Predigt mit den Worten anfieng: So ſagt Ariſtoteles, zog ein Schuſter in der Kirche die Glocke, nöthigte ihn dadurch aufzuhören, und er ward mit ſeinem Ariſtoteles von der Kanzel und aus der Stadt verjagt. S. *Elswich* de fort. Ariſtotelis in acad. Proteſt. p. 33.

*) *Melanchth. de vtil. philoſ.* Declamat. T. I. p. 333. Eruditam philoſophiam requiro, non illas cavillationes, quibus nullae res ſubſunt. Ideo dixi, vnum quoddam philoſophiae genus eligendum eſſe, quod quam minimum habeat ſophiſtices, et juſtam methodum retineat. Talis eſt Ariſtotelis doctrina. Sed huic tamen aliunde addenda eſt praeſtantiſſima philoſophiae pars, de motibus coeleſtibus. Nam reliquae ſectae ſunt plenae ſophiſti-

Offenbarung nicht nur unterzuordnen; denn das thaten ſchon die meiſten chriſtlichen Philoſophen vor ihm; ſondern auch beyde mit einander in Harmonie zu bringen, und gleichſam in Ein Wiſſenſchaftliches Syſtem über Gott, die Welt und den Menſchen zu verwandeln. Da Melanchthon, ſo wie die Gelehrten und Philoſophen ſeines Zeitalters faſt alle, die Göttlichkeit der bibliſchen Bücher vorausſetzte, und hieran keinen Zweifel zuließ; ſo hatte er freylich ein entſcheidendes Kriterium der Wahrheit, gegen welches der Skeptiker nichts ausrichten konte, wenn er nicht als ein Frevler und Herold des Unglaubens, den der Teufel in ſeinen Stricken habe, erſcheinen wollte. Dadurch gewann ſein philoſophiſches Lehrſyſtem eine ſcheinbare täuſchende Feſtigkeit, welche durch die Darſtellung deſſelben in einer popularen wiſſenſchaftlichen Sprache, durch beſcheidne Reſignation darauf, mittelſt der

phiſtices, et abſurdarum et falſarum opinionum, quae etiam moribus nocent. Nam illae hyperbolae Stoicorum ſunt omnino ſophiſticae, bonam valetudinem, opes, et ſimilia non eſſe bona. Commentitia et ἀπάθεια, falſa opinio de fato. Epicurus non philoſophatur, ſed ſcurratur, cum affirmat, omnia caſu contigiſſe; tollit primam cauſam, et diſſentit in totum a vera phyſicorum doctrina. Fugienda] eſt et Academia, quae non ſervat modum, et ſumit ſibi licentiam omnia evertendi; quod qui facere ſtudent, hos neceſſe eſt, multa ſophiſtice collegere. Quanquam is, qui ducem Ariſtotelem praecipue ſequitur, et vnam quandam ſimplicem ac minime ſophiſticam doctrinam expetit, interdum et ab aliis auctoribus aliquid ſumere poteſt. Vt enim Muſae, cum cantu certaſſent cum Sirenibus, ex pennis earum coronas ſibi fecerunt, ita et in ſectis, etſi vna maxime probanda eſt, tamen interdum ex aliis aliquid veri decerpamus, quo noſtra ſententia exornetur. Vergl. *de ſtudiis corrig.* Ibid. p. 496. — Acta philoſ. B. II. p. 589.

der bloßen Vernunſt wegen der Verderbtheit der menſchlichen Natur zur Wahrheit zu gelangen, durch die feine Kunſt, womit er den ſubtilern Debatten der philoſophiſchen Schulen auswich, und nur das dem gemeinen Menſchenverſtande Faßliche und im wirklichen Leben Anwendbare auswählte und hervorhob, endlich durch die in der That weiſe Gründung der vornehmſten philoſophiſchen Lehren auf die moraliſche Natur des Menſchen noch ungemein verſtärkt wurde. Vermöge des Anſehns, welches Melanchthon ſich als Reformator erworben hatte, gab er bald auch in dem philoſophiſchen Unterrichte auf den proteſtantiſchen Schulen und Univerſitäten den Ton an, und dies hatte zunächſt ſehr wohlthätige Wirkungen, wenn man den Zuſtand erwägt, in welchem ſich die Philoſophie in Deutſchland vor der Reformation befand. Aber von langer Dauer konte doch die Einigkeit, die zwiſchen der Vernunft und der Offenbarung von ihm geſtiftet worden war, nicht ſeyn. Der Widerſtreit beyder wurde bey genauerer Unterſuchung, die ſpäterhin erfolgte, zu auffallend, um nicht wiederum die Philoſophie gegen die Theologie, und dieſe gegen jene zu empören. Wenn auch die Theologie bey dieſem Streite anfangs eine überlegene Gegnerinn war, ſo mußte doch die fortſchreitende Aufklärung in den Wiſſenſchaften, vornehmlich in der Naturkunde, der Geſchichte des Alterthums, der bibliſchen Kritik und Exegeſe, der Kirchengeſchichte, und die größere Vernunftcultur ſelbſt, jener nach und nach alle Waffen aus den Händen winden, womit ſie ehedem ihre Anſprüche behauptete. Die Sache mußte ſo weit kommen, daß die Theologen genöthigt wurden, Rettungsmittel der göttlichen Offenbarung als ſolcher gegen die Anfechtungen der Philoſophen ſelbſt bey der Philoſophie zu ſuchen, und

und auf einem demjenigen, welchen Melanchthon einſchlug, entgegengeſetzten Wege, die Vereinigung der poſitiven Theologie mit der Philoſophie, wo möglich, zu bewirken. Es war dieſe Aenderung des gegenſeitigen Verhältniſſes der Philoſophie und poſitiven Theologie eine ganz unvermeidliche Folge der natürlichen Regſamkeit der über Gott, Welt und Menſchen ſpeculirenden Vernunft, die, ſobald ſie einmal durch die Reformation größere Freyheit erlangt hatte, ſich auch nicht mehr blindlings am Gängelbande des theologiſchen Glaubens leiten laſſen wollte, und von der poſitiven Theologie immer offener, lauter und nachdrücklicher foderte, daß ſie ſich vor ihrem Richterſtuhle legitimiren müſſe, um Glauben und Befolgung zu verdienen.

Zweyter Abſchnitt.

Geſchichte der Ariſtoteliſch ſcholaſtiſchen Philoſophie im ſechszehnten Jahrhunderte.

Die bisher erwähnten Reformatoren der Wiſſenſchaften und der Kirche gaben zwar der Hierarchie einen empfindlichen Stoß, und brachen auch zur philoſophiſchen Aufklärung die Bahn; aber die Scholaſtik ward doch dadurch noch nicht ganz verdrängt, ſondern erhielt ſich noch eine lange Zeit hindurch in den Ländern, in welche die Reformation nicht gedrungen war, in Spanien, Frankreich, den Niederlan-

den,

den, ſogar hin und wieder in Italien und Deutſchland, in ihrem Anſehn. Selbſt die Gegenwehr, welche die heftigen Angriffe der Reformatoren auf den katholiſchen Kirchenglauben, die Hierarchie, und das Mönchsweſen, nothwendig veranlaſſen mußten, verſchafften der ſcholaſtiſchen Philoſophie, als der beſten Lehrerin der theologiſchen Polemik, ein neues Intereſſe. Dazu kam die große Ausbreitung, welche dieſe einmal erlangt hatte, und das Vorurtheil für die ſcholaſtiſchen Helden des Mittelalters, z. B. einen Albert den Großen, Thomas von Aquino, Bonaventura, Johann Scotus, u. a., welche von den Mönchen als die Zierden ihrer Orden und zum Theile als kanoniſirte Heilige verehrt wurden, und deren Ausſprüche ihnen für Orakel galten. Die meiſten Gelehrten waren entweder ſelbſt Mönche, und von den frühſten Jahren an in der Scholaſtik erzogen; oder, wenn ſie auch Layen waren, hatten ſie doch ihre Bildung in Klöſtern oder in Kloſterſchulen empfangen. Wie hätte alſo die ſcholaſtiſche Denkart, die ſo früh und ſo allgemein dem Geiſte des cultivirten Theils der europäiſchen Menſchheit eingeimpft wurde, ſo leicht und ſchnell überall ausgerottet werden können? Ein anderer Grund zur Erhaltung der Scholaſtik ungeachtet aller ihrer Widerſacher war der individuelle Vortheil nicht nur der katholiſchen Geiſtlichkeit überhaupt, ſondern auch der einzelnen Mönchs-Orden, welcher mit jener verbunden war. Die Dogmatik der herſchenden Kirche war mit der ſcholaſtiſchen Dialektik und Metaphyſik ſo innig verwebt, daß die eine nur durch die andere vertheidigt werden konte, und die Vernichtung der einen die Vernichtung der andern zur unmittelbaren Folge haben mußte. Von der Dogmatik hieng aber wiederum die geſamte damalige Kirchenverfaſſung

ab.

ab. Dies unterhielt die Anhänglichkeit der Mönche an die Scholaſtik gegen die Reformatoren. Unter ſich ſelbſt waren gleichwohl die Orden wegen einzelner dogmatiſcher Lehren getheilt und in Fehden begriffen, in welchen die entgegengeſetzten Parteyen mit allen möglichen ſcholaſtiſchen Kunſtgriffen diſputirten, und das Studium derſelben ihnen eben deßwegen ſchätzbar wurde, weil nur der wortreichſte, ſubtilſte, ſpitzfindigſte Diſputant zur Ehre ſeines Ordens den Sieg davon tragen konte. Am meiſten zeichneten ſich von dieſer Seite die Dominicaner, Franciscaner, und Ciſtercienſermönche aus; weniger die Auguſtiner und Benedictiner, die ſchon damals ſich der echten wiſſenſchaftlichen Cultur mehr näherten, und am wenigſten die Prämonſtratenſer, die ſich gröſtentheils ganz der Faulheit und Unwiſſenheit hingaben. Eine ganz neue und kräftige Stütze ward für die Scholaſtik der Orden der Jeſuiten, der ſich bald des wiſſenſchaftlichen Unterrichts der Jugend zu bemächtigen wußte, die Scholaſtik für hierarchiſche Privatzwecke benutzte, und von deſſen Misbrauche der ſcholaſtiſchen Dialektik zur Verderbung der Moralphiloſophie ich in einem andern Abſchnitte noch beſonders reden werde. Aus dieſen angegebenen allgemeinen Urſachen läßt ſich einſehen, warum die ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie durch die Reformation und ihre Wirkungen das ſechszehnte Jahrhundert hindurch nichts weniger als unterdrückt wurde; vielmehr dem Fortſchritte der Reformation Gränzen ſetzte, und in den Ländern, welche dieſe nicht erreichte, die herſchende blieb.

Für eine pragmatiſche Geſchichte der neuern Philoſophie, welche die ſucceſſive Vervollkomnung der Wiſſenſchaft ſelbſt zum Hauptgegenſtande hat, würde

es

es ſehr unzweckmäſſig ſeyn, wenn ich hier auch nur die berühmteſten Scholaſtiker des XVI Jahrhunderts und ihre Werke umſtändlich charakteriſiren wollte. Ich will mich daher bloß auf einige Bemerkungen, die Beſchaffenheit der ſcholaſtiſchen Philoſophie in dieſer Periode überhaupt betreffend, und einige für die Literaturgeſchichte der Philoſophie nicht unwichtige Data, einſchränken.

Die Wiederherſtellung des Studium's der griechiſchen und römiſchen Literatur hatte auch auf die Scholaſtik einen ſehr wirkſamen Einfluß. Die vorzüglichern Lehrer und Anhänger derſelben trieben ſich gar nicht mehr allein in ihrem aus dem Mittelalter ererbten dialektiſch metaphyſiſchen Lehrgebäude herum; ſondern ſie ſtudirten ebenfalls die Werke des Ariſtoteles und ſeiner Ausleger in der Originalſprache. Aber ſie wandten die ganze weitläuftige, ſpitzfindige, ſyllogiſtiſche Form des Raiſonnements, welche ſich durch die Scholaſtik gebildet hatte, zur Erklärung des Ariſtoteliſchen Urtextes an, pfropften gleichſam die Scholaſtik noch auf den urſprünglichen Peripateticismus; und ſo entſtand das unüberſehliche labyrinthiſche Gewinde, was eigentlich ariſtoteliſch ſcholaſtiſche Philoſophie genant werden kann. Die Gelehrſamkeit, der Fleiß, der Scharfſinn, und die geiſtige Anſtrengung der ariſtoteliſchen Scholaſtiker ſind oft auf gleiche Weiſe zu bewundern und zu bedauern. Sie legten den griechiſchen Text des Ariſtoteles zum Grunde, zerſtückelten ihn in die kleinſten Theile, brachten jeden Satz in die ſyllogiſtiſche Form, und wiederum jedes Raiſonnement des Stagiriten, und zwar der Erläuterung wegen, in eine noch verwickeltere Reihe von Concluſionen, wodurch ihre Commen-

mentare in ein endloſes, unerträgliches, ſyllogiſtiſches Geſchwätz ausarteten. Hätten ſie es auch nur hierbey bewenden laſſen! Allein ſie zogen außerdem die mannichfaltigen Auslegungen der griechiſchen und arabiſchen Interpreten des Ariſtoteles und der ältern Scholaſtiker des Mittelalters herbey, und prüften dieſe in derſelben ſyllogiſtiſchen Manier. Damit verbanden ſie, als ob es an dem bisher bemerkten noch nicht genug geweſen wäre, ein anderes ihnen vor Allem nothwendig ſcheinendes Geſchäfft: die Ariſtoteliſche Philoſophie mit dem Kirchenglauben zu vergleichen, und nach dieſem zu rectificiren. Dieß Verfahren der ariſtoteliſchen Scholaſtiker des ſechszehnten Jahrhunderts iſt es, was die unzählige Menge von Commentaren zu den Ariſtoteliſchen Büchern hervorgebracht hat, von denen doch nur äußerſt wenige für brauchbare Hülfsmittel zum beſſern Verſtehn derſelben gelten können. Ich habe ſelbſt oft, wenn mir einzelne Stellen und Raiſonnements des Ariſtoteles dunkel und unverſtändlich waren, mehrere jener Commentare nachgeſchlagen, ohne für die Mühe, mit dem ich mich durch den Wuſt von Concluſionen wand, durch etwas anderes als eine peinliche Ideenverwirrung belohnt zu werden. Wenigſtens iſt das Nützliche in dieſen Commentaren ſo einzeln zerſtreut, und mit einem ſolchen Aufwande von unnützem Wortſchwalle vorgetragen, daß es vernünftigerweiſe Niemanden, der den Werth der Zeit kennt, zuzumuthen iſt, es hervorzuſuchen. Für das Studium der Philoſophie überhaupt aber in jener Epoche war dieſe ariſtoteliſche Scholaſtik, und die Methode, die dabey beobachtet wurde, die verderblichſte, die erfunden werden konte. Sie mußte einerſeits gerade den beſten Köpfen, die hier ſo wenig Nahrung und Befriedigung für Geiſt und Herz antrafen,

trafen; um ſo mehr wenn durch die klöſterliche Zucht Zwangsmittel beym Unterrichte angewandt wurden, alle Philoſophie verleiden, und die Talente und den Muth derer, die es über ſich gewinnen konten, tiefer in das ſyllogiſtiſche Gehege einzudringen, verzehren, lähmen, und für jede geſunde Vernunftſpeculation unfähig machen; andererſeits bey den ſchwächern Köpfen eine ſtupide Denkart bewirken, weil ihre Philoſophie, in der ſie in den Kloſterſchulen oder von Mönchen auf den Univerſitäten unterrichtet waren, auf Gedächtnißwerk und leeren formellen Verſtandesmechanismus hinauslief, wobey jeder kirchliche Aberglaube und Wahn, den man zugleich den Gemüthern einprägte, in ihnen gedeihen konte. Da ferner auch die alte ſcholaſtiſch philoſophiſche Terminologie nicht abgeſchafft, ſondern im Gegentheile durch eine aus dem Studium der Originalwerke des Ariſtoteles und ſeiner ältern Ausleger hinzukommende vermehrt wurde; ſo entſtand hierdurch ein neues Hinderniß der Verbeſſerung des Geſchmacks in der lateiniſchen Schreibart und in der Darſtellung der Ideen, die man ſonſt von dem wiederbelebten Studium der römiſchen Claſſiker hätte erwarten können, und die bey denen, welche ſich von dem Joche der Scholaſtik losriſſen, oder deren Geiſt eine anderweitige Bildung empfangen und ſich nie unter dasſelbe gebeugt hatte, unverkennbar war. Freylich war die Latinität mancher der ſpätern Scholaſtiker ungleich reiner und eleganter, als die der frühern; aber bey einer Philoſophie, deren ſyſtematiſche Darſtellung unaufhörlich den Gebrauch barbariſcher wiſſenſchaftlicher Ausdrücke erfoderte, konte die Latinität der Philoſophen das Gepräge der Barbarey nie ganz verlieren. Die geſunde Philoſophie ſowohl als der gute Geſchmack waren daher auch mit der ariſtote-

liſchen Scholaſtik in unverſöhnlichem Widerſtreite, bis dieſe endlich in dem jüngſt verfloſſenen achtzehnten Jahrhunderte in die Dunkelheit einiger wenigen Klöſter Spanien's und Portugall's verſcheucht wurde.

Von den ariſtoteliſchen Scholaſtikern des ſechszehnten Jahrhunderts will ich hier nur einige der berühmteſten anführen. Zu den Dominicanern, die der Lehre des Thomas von Aquino ergeben waren, und in der Theologie und Philoſophie meiſtens nach den Ausſprüchen desſelben entſchieden, gehörten: Franciscus *de S. Victoria*, Dominicus Sotus (a Soto), Dominicus Bannez, Franciscus Sylveſtrius, Zanardus, Johann a Sto Thoma, und Chryſoſtomus Javellus. Der erſte war ein Spanier von Geburt, ſtudirte zu Paris, und zog als Lehrer auf der Univerſität zu Salamanca ſehr viele Schüler. Bartholomäus von Medina, ebenfalls Dominicaner und Profeſſor zu Salamanca, urtheilte von ihm: eum praeclarum eruditione, ingenio, eloquentia, abdita *Thomae* arcana diſcipulis patefeciſſe, vt ſe ipſum ſuperaſſe videatur, et Hiſpaniam primus theologizare docuerit *). Er ſchrieb außer mehr andern Büchern eines unter dem Titel Relectiones, worin er Gegenſtände des Natur- und Völkerrechts und der Moral abhandelte, und welches Grotius, der ihn einigemale in ſeinem Werke de jure belli et pacis anführt, ſehr benutzt haben ſoll, das aber gegenwärtig ſelten, und mir nicht vorgekommen iſt **). Er ſtarb im Jahr 1546.

*) *Morhof* Polyhiſt. T. II. L. I. c. 14. p. 92. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 125.

**) *Lopez* Hiſt. ord. Praedicat. P. IV. Lib. I. cap. vlt. — Vindic. Grotian. p. 619.

1546. Einer ſeiner Schüler war Dominicus Sotus, gebohren von ſehr armen Eltern zu Segovia in Spanien im J. 1494. Er ſtudirte auch zu Paris, ward Beichtvater des Kayſers Carl's V, und wohnte auf Befehl desſelben im J. 1545 dem Tridentiniſchen Concilium bey. Nachher entfernte er ſich vom Hofe, lehrte zu Salamanca, und ſtarb im J. 1560. Seine theologiſchen Schriften ſind ſehr zahlreich. Er gab aber auch Commentare zu Ariſtoteliſchen Büchern und zur Iſagoge des Porphyr in die Ariſtoteliſchen Kategorieen heraus, und noch merkwürdiger als dieſe ſind für die Literatur des Naturrechts ſeine libri VII. de juſtitia et jure, welche 1556 zu Salamanca erſchienen, und denen er noch einen Anhang de juramento et adjuratione beyfügte, mit welchem ſie zu Venedig 1600 herausgegeben ſind. An die Bearbeitung der praktiſch philoſophiſchen Diſciplinen war bis dahin von den Scholaſtikern noch ſehr wenig gedacht worden, und inſofern machten Franciscus de Sta Victoria und Dominicus Soto in ihrer Art Epoche *). Dominicus Bannez, gebürtig aus Mandragon in der Provinz Biscaya, erwarb ſich nicht minder unter den Lehrern der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Theologie zu Salamanca einen großen Namen, hauptſächlich durch ſeine Vertheidigung der Lehren des Thomas von Aquino und des Auguſtin. Er ſtarb im J. 1604. Sein Lehrbuch der Dialektik (Inſtitutiones dialecticae) ward eine lange Zeit hindurch bey den Scholaſtikern in Spanien als claſſiſch betrachtet **). Franciscus Syl-

*) *Nic. Antonii* Bibl. Hiſpan. T. I. p. 255.

**) *Nic. Anton.* l. c.

Sylveſtrius war aus Ferrara gebürtig. Er lehrte im Gymnaſium zu Bologna und erhob ſich zu einem ſolchen Anſehn, daß er General ſeines Ordens wurde. Er ſtarb im J. 1528. Von ihm ſind Quaeſtiones in tres libros Ariſtotelis de anima, welche Matthaeus Aquarius, Lehrer im Gymnaſium zu Neapolis, wiederum mit additionibus et quaeſtionibus philoſophicis erläuterte und vermehrte (Venet. 1629.). Ein Italiener und einer der rüſtigſten Vertheidiger des Thomas von Aquino war auch Michael Zanardus in ſeinen Schriften: de triplici vniuerſo; de phyſica et metaphyſica; quaeſtionibus et dubiis in octo libros Ariſtotelis de phyſica auſcultatione *). Johann *a Sto Thoma* war aus Lisbon gebürtig, lebte als Profeſſor zu Salamanca, und war auch Beichtvater des Königs Philipp IV. von Spanien. Er iſt Verfaſſer eines Curſus philoſophici Thomiſtici, ad exactam, veram et genuinam Ariſtotelis et Doctoris Angelici mentem. Chryſoſtomus Javellus verdient vor allen bisher erwähnten ausgezeichnet zu werden. Er wurde gebohren im J. 1488, und lehrte die Philoſophie und Theologie zu Bologna. Seine Commentare zum Ariſtoteles umfaſſen beynahe die ganze Philoſophie deſſelben. Er führt darin alle ſogenannte dubia des Ariſtoteles und Averrhoes auf die Entſcheidungen des heil. Thomas zurück. Eigenthümlich iſt ihm vor andern Scholaſtikern, daß er die Platoniſche Moralphiloſophie der Ariſtoteliſchen vorzog, und jene ihrem Werthe nach in die Mitte zwiſchen dieſer und dem Chriſtenthum ſetzte. Zu dem letztern verhält ſich nach ſeiner Meynung Plato's Moral, wie der Mond zur Son-

*) *Morhof* l. c. p. 95.

Sonne *). Es ſcheint, daß Javellus einen Theil ſeiner Bildung in der Schule der damaligen Platoniker erhalten habe. Der ſchwärmeriſche Ton, in welchem er oft vom Plato ſpricht, und ſein Verſuch, zwiſchen Ariſtoteliſchen und Platoniſchen Lehren einen Synkretismus zu bewirken, leiten auf dieſe Vermuthung. Er unternahm es ſogar, eine Apologie des Plato zu ſchreiben, um ſeiner Ordenszunft das Vorurtheil gegen denſelben zu benehmen.

So wie die Dominicaner den heiligen Thomas als ihr philoſophiſches Oberhaupt verehrten, ſo ſtritten die Franciscaner für den Johann Scotus, als den Stolz ihres Ordens, der noch weit tiefer als Thomas in die Geheimniſſe der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Theologie eingedrungen ſeyn ſollte. Einer der eifrigſten Streiter unter ihnen war Johannes Ponzius, ein Irländer, Profeſſor im Collegio Romano, der auch zu Paris die Philoſophie lehrte. Der Orden verdankte ihm einen Curſum integrum philoſophiae ad mentem Scoti, primum editum in collegio Romano fratrum Minorum Arbernorum,

*) Die ſämtlichen Werke des Javellus ſind herausgekommen zu Lyon 1580 in drey Bänden. Vergl. Ariſt. Opp. ed. Bip. T. I. p. 338. Die Moral handelte er in drey mit einander zuſammenhangenden Schriften ab: Diſpoſitio moralis philoſophiae ſecundum Ariſtotelis philoſophiam. — Diſpoſitio moralis philoſophiae ſecundum Platonem, womit auch die Diſpoſitio civilis philoſophiae ad mentem Platonis verbunden iſt. Dieſe erſchien zuerſt Venet. 1538. fol. Einen Auszug daraus S. in den Act. philoſoph. B. III. p. 210. ſq. — Inſtitutiones philoſophiae Chriſtianae. Alle drey Schriften ſind in ſeine Werke eingerückt.

norum, poſtea ab ipſo auctore in conventu magno Pariſienſi recognitum, inſuperque morali philoſophia variisque additionibus locupletatum (Lugduni 1559. fol.), worin er die Scotiſten gegen die Angriffe ihrer Gegner auf's lebhafteſte vertheidigte. Eben dieſes thaten Bartholomaeus Maſtrius, und Bonaventura Mellutus, Provincial des Franciscanerordens in Sicilien, in den Diſputationibus in Organon Ariſtotelis, quibus ab adverſariis veteribus Scoti logica vindicatur (Venet. 1646. 4.). Der erſte beſchuldigte in der Vorrede den Ponzius eines an ihm begangenen Plagiats, und ſuchte zugleich zu beweiſen, daß die Lehre des Scotus nicht nur den Beyfall der Menſchen erhalten habe, ſondern ſelbſt vom Himmel beſtätigt worden ſey. Martinus Meuriſſe, aus Roy, Lehrer der Philoſophie und Theologie zu Paris, ſchrieb eine Metaphyſicam ad mentem Doctoris ſubtilis in drey Büchern (Paris. 1623. 4.), die von ſeinem Orden ſehr geſchätzt wurde. Claudius Fraſſenius, Profeſſor der Philoſophie in dem größern Convente zu Paris, und Diffinitor generalis des Ordens, berühmt auch durch ſeinen Streit mit dem Natalis Alexander, war Verfaſſer einer Philoſophia academica ex ſubtiliſſimis Ariſtotelicis ac Scotiſticis rationibus et ſententiis, brevi ac perſpicua methodo adornata (Pariſ. 1657). Das für uns gegenwärtig brauchbarſte Werk zur Geſchichte des Streits zwiſchen den Thomiſten und Scotiſten lieferte ſpäterhin Johann Lalemandet, Provincial des Ordens in Deutſchland, Böhmen und Mähren, und Profeſſor zu Wien, wo er gegen die Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts lebte, in den Deciſionibus philoſophicis tribus partibus comprehenſis (Monach. 1645. 1646.). Der erſte Theil handelt von der

der Logik, der zweyte von der Phyſik, der dritte von der Metaphyſik. Er entwickelte hier die Meynungen der Nominaliſten und ihre Verſchiedenheit von denen der entgegenſtehenden Parteyen, und bemühte ſich den Streit darüber zwiſchen den Scotiſten und Thomiſten auszugleichen. Er erwähnt auch mehrer älterer ſcholaſtiſcher Parteyen, die itzt ganz vergeſſen ſind. Das Werk des Lalemandet iſt ſehr ſelten, wie die meiſten wichtigern Schriften der Nominaliſten, die man, weil ihre Partey unterdrückt wurde, vernachläſſigte, worüber ſie größtentheils verloren gegangen ſind *).

Der ganze Zwiſt unter den Thomiſten und Scotiſten war in der Hauptſache eine Fortſetzung des Streits der Realiſten und Nominaliſten, der das Mittelalter hindurch mit mancherley Abänderungen ſowohl in den Namen als in den Meynungen der Parteyen die Scholaſtiker beſchäfftigt hatte. Thomas von Aquino hatte ſich für die Realiſten erklärt, und durch ſein Anſehn die Vorſtellungsart derſelben, daß die allgemeinen Begriffe nicht bloß im Verſtande gegründet wären, ſondern an ſich ſelbſt einer Realität entſprächen, vorzüglich geltend gemacht; bis ſich Johann Duns Scotus in Paris gegen ihn erhob, und das Gegentheil mit einer ihm eigenen dialektiſchen Spitzfindigkeit behauptete.

Nach dem Thomas drückt der allgemeine Begriff den Gegenſtand (die Materie) überhaupt und unbeſtimmt aus; die Individuation hingegen drückt die bezeichnete Materie (materia ſignata) aus, und beſtimmt dadurch den Gegenſtand. Unter der materia ſignata verſtand Thomas die Materie

in

*) *Morhof* l. c. p. 88. ſq.

in gewiſſen Abmeſſungen betrachtet. So iſt die Definition eines Menſchen überhaupt die Definition eines allgemeinen Begriffs; in der Definition des Sokrates aber wird dieſer beſtimmte Körper desſelben, dieſe beſtimte Farbe, kurz eine bezeichnete Materie geſetzt. Dieſe Erklärung des Thomas war eine offenbare Cirkelerklärung. Auch der Menſch überhaupt muß einen Körper und eine Farbe haben, und das war eben die Frage, wie der in einem allgemeinen Begriffe gegebene Körper überhaupt ein individueller beſtimter Körper in einem beſondern Begriffe werden könne? Thomas rechnete indeſſen zum Weſen einer zuſammengeſetzten Subſtanz nur die unbeſtimte Materie, die folglich auch dem Weſen keine Individuation mittheilt. Bey den einfachen Subſtanzen, die keine Materie enthalten, fallen Form und Materie zuſammen, und ſind identiſch. Die Formen können ohne Materie exiſtiren, indem ſie als Formen von der Materie unabhängig ſind; die Materie aber, die von der Form erſt ihre Wirklichkeit empfängt, kann ohne die Form nicht ſeyn. Daß es Formen giebt, die nothwendig mit der Materie verbunden ſind, rührt daher, weil ſie von dem Urprincipe alles Vorhandnen, der abſoluten reinen Wirklichkeit (actus purus), zu weit entfernt ſind, und deßhalb zu viel Möglichkeit und zu wenig Wirklichkeit enthalten. Die dem Urprincipe nähern Formen aber, dergleichen die denkenden Weſen ſind, können ohne Materie beſtehen. Da dieſe weiter nichts als Formen ſind, ſo kann auch ihr Weſen (Quidditát) nichts anderes ſeyn. Es ließ ſich gegen dieſe letztere Behauptung einwenden, daß, wenn die einfachen denkenden Subſtanzen bloße Formen ſind, ihnen kein von dieſen verſchiedenes Weſen zukomme, und ſie alsdenn bloß allgemeine Begriffe ſind, wodurch ihre Indivi-

divi-

dividualität aufgehoben wird. Hierauf erwiederte Thomas mit dem Avicenna, daß in Beziehung auf die einfachen Subſtanzen Gattung und Individuum identiſch ſeyen, und folglich hier die allgemeine Subſtanz zugleich eine individuelle wäre: eine Antwort, die einen Widerſpruch enthielt *).

Nach dem Scotus hat das Allgemeine das Eigenthümliche, daß es als Eins in Vielen vorkomt, und von Vielen auf gleiche Weiſe prädicirt wird. Es widerſpricht aber Einem wirklich Exiſtirenden nicht ſchlechthin, auch in einem andern Individuum vorzukommen, als in welchem es ſich dermalen befindet. Inzwiſchen hängt es doch nicht vom bloßen Verſtande ab, das Eins von Vielen auf gleiche Weiſe prädiciren zu können; ſondern die Beſchaffenheiten der Dinge ſelbſt, auf welche ſich das Eins beziehen ſoll, müſſen zu dieſer Beziehung Stoff und Berechtigung geben. Demnach iſt auch das Allgemeine nicht ein bloßes Verſtandeserzeugniß, ſondern es muß ihm eine Realität unabhängig vom Verſtande anhaften. Wäre hiermit die Realität des Allgemeinen (in den Dingen, unabhängig vom Verſtande) dargethan, ſo würde freylich zunächſt daraus fließen, daß die Materie keine weſentliche Individualität habe. Allein es fragt ſich, ob nicht etwa die materielle Subſtanz durch irgend einen innern poſitiven Zuſatz individuell werde? Ueber dieſen innern Zuſatz war von mehrern Scholaſtikern viel gegrübelt worden. Scotus erſann dieſen Ausweg: Auf Etwas überhaupt

*) *Thomas de Aquino* de ente et eſſentia ca

haupt folgt die Einheit als das näher beſtimte; denn das Etwas iſt eben dadurch, daß es Etwas iſt, auch zugleich Eins. Auf die Einfachheit überhaupt muß alſo wieder etwas folgen als das näher beſtimte, und dieß kann nichts anderes, als wie die individuelle Einheit ſeyn. Dasjenige nun, was die Einheit überhaupt näher zur individuellen Einheit beſtimt, iſt die letzte Realität, welche zu einem Weſen, das entweder aus Materie, oder aus Form, oder aus beyden zuſammen, beſtehen mag, hinzukomt, und es dadurch zu einem völlig beſtimten Dinge macht. Es iſt die ſo genannte Haecceität. Billig wird weiter gefragt, was denn dieſe Haecceität ſelbſt eigentlich ſey? Die Antwort darauf iſt aber wieder nur eine Cirkelerklärung. Ein Individuum iſt ein beſtimtes Ding, das weiter keine Realität aufzunehmen vermag, und alſo auch nicht in mehr Gattungen getheilt werden kann. Der Grund der Individuation iſt die letzte Realität (Haecceität), wodurch ein Ding zum Individuum wird *).

Die Urſache der hier angegebnen Verſchiedenheit der Meynungen über die Natur der allgemeinen Begriffe und das Princip der Individuation lag darin, daß die ſtreitenden Parteyen zuſammen das wahre Verhältniß des Verſtandes zur Sinnlichkeit und den logiſchen Urſprung der allgemeinen Begriffe verkannten. Daher konte keine derſelben ihre Vorſtellungsart befriedigend beweiſen, und die andere ausſchließlich widerle-

*) *Duns Scoti* Quaeſt. Report. I. diſtinct. 17. quaeſt. 3 ſ. *Idem* in Magiſtrum Sentent II. diſt. 3. quaeſt. 1. ſq. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. Philoſophie B. IV. S. 600 ff.

derlegen, ſondern jede ſah ſich am Ende in Cirkelerklärungen und Widerſprüchen befangen, die ſie vergeblich zu berichtigen und zu heben ſich bemühten. So lange daher jener Radicalfehler in der Unterſuchung derſelbe blieb, behaupteten ſich auch immer die Realiſten und Nominaliſten, Thomiſten und Scotiſten, neben einander, und wenn die eine oder die andere dieſer Parteyen durch die dialektiſche Geſchicklichkeit oder das übertäubende Geſchrey der Gegner unterdrückt ward, ſo war der Sieg doch nur ſcheinbar, und nie wirklich entſcheidend. Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß der Streit der Thomiſten und Scotiſten über Realism und Nominalism ſich auf die geſamte Metaphyſik erſtreckte, und daß daher dieſe von jenen auch in vielen andern metaphyſiſchen Lehren und Beſtimmungen abwichen, darnach ihnen hauptſächlich ihre philoſophiſchen Ahnherrn Veranlaſſung dazu gegeben hatten.

Von den berühmten ariſtoteliſchen Scholaſtikern unter den Ciſterucienſern und vornehmlich unter den Jeſuiten, welche die ariſtoteliſch ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie am längſten in der katholiſchen Kirche erhielten, und für das Intereſſe der Hierarchie auf eine eben ſo ſchlaue und verſteckte als verabſcheuungswürdige Art benutzten, will ich hier noch nicht reden, da die Epoche derſelben erſt in das ſiebzehnte Jahrhundert fällt.

Dritter Abſchnitt.

Geſchichte des reinern Peripateticiſmus im ſechszehnten Jahrhunderte.

Anfangs hatten ſich die meiſten Literatoren in Italien darauf eingeſchränkt, nur das Studium der claſſiſchen Literatur überhaupt wieder herzuſtellen, die vornehmſten alten Schriftſteller aus der Vergeſſenheit zu ziehen, und die Werke der Griechen in's Lateiniſche zu überſetzen und zu commentiren. Bey der Beſorgung der erſten gedruckten Ausgaben der römiſchen und griechiſchen Claſſiker wurde zwar die Kritik des Textes nicht ganz vernachläſſigt. Die gelehrten Buchdrucker oder ihre gelehrten Freunde verglichen mehrere Handſchriften, wenn ſie deren habhaft werden konten, und wählten diejenigen Lesarten des Textes aus, die ihnen den paſſendſten oder verſtändlichſten Sinn zu geben ſchienen. Allein von manchen Werken alter, beſonders griechiſcher, Schriftſteller, konten ſie kaum eine einzige Handſchrift zum Abdrucke erlangen, die nicht ſelten einen verſtümmelten, lückenvollen, unleſerlich und fehlerhaft geſchriebenen Text enthielt, der denn auch mit allen Mängeln und Fehlern der Handſchrift abgedruckt wurde. Selbſt die Vergleichung mehrer Handſchriften, wie ſie z. B. bey mehrern Aldiniſchen Ausgaben unternommen iſt, war doch gewöhnlich zu übereilt, und die Kritik der Varianten zu flüchtig, oberflächlich, und zu wenig auf die erforderlichen Sprach- und Sachkentniſſe gegründet, als daß für die

die Berichtigung und Wiederherſtellung des Textes zu ſeiner urſprünglichen Beſchaffenheit etwas Beträchtliches dadurch hätte geleiſtet werden können. Die Fehler der Handſchriften und erſten gedruckten Ausgaben der griechiſchen Schriftſteller, hauptſächlich des Ariſtoteles und Plato, verurſachten wiederum ſehr fehlerhafte lateiniſche Ueberſetzungen und Paraphraſen derſelben; wozu noch kam, daß viele unter dieſen entweder von Griechen, die der lateiniſchen, oder von Lateinern, die der griechiſchen Sprache nicht völlig mächtig waren, verfertigt wurden. Für die Werke des Ariſtoteles aber und ſeiner griechiſchen Ausleger fand ſich im funfzehnten Jahrhunderte kein Ficin, wie für die Werke des Plato und Plotin. Daher ſind die älteſten lateiniſchen Ueberſetzungen jener, ohngeachtet ſich ihre Verfaſſer mit der ängſtlichſten Genauigkeit den Worten der Originale anzuſchmiegen pflegten, oft ganz ſinnlos, der barbariſchen Latinität nicht zu gedenken. Der Nutzen, welchen dieſe Ueberſetzungen gegenwärtig für die Kritik des Textes haben, ſofern ſie durch ihre Wörtlichkeit die Stelle von Handſchriften der Originale vertreten, kann hier für den philoſophiſchen Gebrauch nicht in Anſchlag kommen, welcher in jenem Zeitalter von ihnen zu machen ſtand. Je größere Fortſchritte indeſſen die Gelehrten damals im Studium auch der griechiſchen Literatur thaten, je allgemeiner der Sinn für dieſelbe in und außerhalb Italien wurde; deſto reger ward auch das Bedürfniß eines richtigern Textes, beſſerer lateiniſcher Ueberſetzungen, zweckmäßigerer und lehrreicherer Commentare, vornehmlich in Hinſicht auf ſolche Schriftſteller, deren Werke am häufigſten geleſen wurden, alſo in Hinſicht auf die Werke des Ariſtoteles und der griechiſchen Inter-

terpreten deſſelben. Dieſes Bedürfniß nun gab Veranlaſſung, nicht nur, daß auf den berühmteſten Akademieen Italien's im ſechszehnten Jahrhunderte Vorleſungen über einzelne Schriften des Plato, und noch ungleich mehr über die Ariſtoteliſchen Bücher von den gelehrteſten Humaniſten gehalten wurden, die oft nicht ſowohl eine Beurtheilung der darin enthaltenen Philoſophie, als vielmehr Sprach- und Sacherklärung zum nächſten unmittelbaren Zwecke hatten; ſondern auch, daß eben dieſe Männer ſich beſtrebten, beſſere Ausgaben einzelner Werke jener Schriftſteller zu liefern, in denen für einen richtigern Text, und für reinere und treffendere lateiniſche Ueberſetzungen oder Paraphraſen und Commentare geſorgt war. Ein ausgezeichnetes Verdienſt dieſer Art erwarben ſich während des XVI. Jahrhunderts um die Kritik und Erklärung des Ariſtoteles in Italien Auguſtinus Niphus, Bernardinus Tomitanus, Joh. Franciscus Burana, M. Antonius Flaminius, M. Antonius Majoragius, Antonius Montecatinus, Lucilius Philaltheus, Felix Accorambonus, Franciscus Robortellus, Ludovicus Septalius, Jacob Stellinus, die Geſellſchaft von Gelehrten zu Venedig, welche Fridericus Baduarius, Geſandter der Venetianiſchen Republik in Deutſchland, ſtiftete, und die unter dem Namen der Veneti bekannt iſt, Franciscus Vicomercatus, Petrus Victorius, Jacob Zabarella, u. a. Dieſe Bemühungen der Italieniſchen Gelehrten zur Verbreitung, kritiſchen Berichtigung, und ſowohl antiquariſchen als philoſophiſchen Erklärung vorzüglich des Ariſtoteliſchen Schriften fanden bald Nacheiferer auch außerhalb Italien, von denen ich hier der

Kür-

Kürze wegen nur den Erasmus, Simon Grynaeus, Jul. Caeſar Scaliger, Conrad Gesner, Gerard Mathiſius, Obertus Giſanius, Michael Piccart, Antonius Scaynus, Jacob Schegk, Philipp Scherb, Simon Simonius, Friedrich Sylburg, Franciscus Toletus, Franciscus Vatablus, die löwenſchen Ausleger (Doctores Lovanienſes), und die Jeſuiten von Coimbra (Collegium Conimbricenſe), welche leztern, ob ſie gleich die ſcholaſtiſche Methode befolgten, doch ſich über die gemeinen ariſtoteliſchen Scholaſtiker und ihre Art zu commentiren gar ſehr erhoben, nennen will *).

Eine natürliche fruchtbare Folge der Beſtrebungen dieſer Männer war, daß je beſſer man anfieng, die Schriften des Ariſtoteles zu verſtehen, deſto beſtimter, richtiger und vollſtändiger auch die Kentniß ſeines philoſophiſchen Syſtems wurde. Es läßt ſich daher mit hiſtoriſchem Grunde behaupten, daß der lautere und echte Peripateticismus erſt im ſechszehnten Jahrhunderte im Occidente von Europa bekant geworden ſey, und daß man ſogar die Ariſtoteliſche Philoſophie damals ungleich beſſer verſtanden habe, als die Griechen ſelbſt ſie verſtanden, welche ſie zuerſt wieder in Italien lehrten. Eine noch wichtigere Folge eben jener Bemühungen war auch, daß die neuern eigentlich ſpeculativen Peripatetiker nicht mehr ſich begnügten, die Lehren des Stagiriten wörtlich aufzufaſſen und mit ſclaviſcher Anhänglichkeit wiederzugeben, ſondern in den Geiſt derſelben einzudringen ſuchten, wodurch zugleich eine ſtrengere Prüfung

*) S. Ariſt. Opp. T. I. p. 327. ed. Bip. *de librorum Ariſtotelis interpretibus latinis.*

fung ihres Werthes für die philoſophirende Vernunft überhaupt vorbereitet und herbeygeführt wurde. In Anſehung des wahren Sinnes und Geiſtes des Ariſtoteliſchen Syſtems aber theilten ſich die Peripatetiker, hauptſächlich Italien's, in zwey Parteyen, die einander mit großer Lebhaftigkeit beſtritten, und von denen die eine den ältern griechiſchen Interpreten, vornehmlich dem Alexander Aphrodiſiaeus, in ihrer Auslegung folgte, die andere den Averrhoes zu ihrem Führer wählte, wovon ihre Anhänger auch den Namen der Averrhoiſten erhielten. Der Hauptgegenſtand ihres Streites war die Ariſtoteliſche Lehre von der Natur der menſchlichen Seelen und ihrer Unſterblichkeit *). Da die verſchiedenen Vorſtellungsarten hierüber auch für den Kirchenglauben bedeutend waren, ſo bekamen ſie durch dieſe Beziehung ein noch höheres und allgemeineres Intereſſe.

Sowohl durch ſeine Theilnahme an dieſem das Peripatetiſche Syſtem betreffenden Streite, als durch ſeine neue Bearbeitung einiger der wichtigſten, philoſophiſchen Probleme erlangte im Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts beſonders Petrus Pomponatius großen Ruhm **). Er wurde gebohren zu

Man-

*) *Averrhoes* de anima III. fol. 139 ſq. Vergl. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 109 ſq.

**) Ueber die Lebensgeſchichte des Pomponatius S. *Pauli Iovii* Elog. viror. literis illuſtr. cap. 71. p. 164. — *Bayle* Art. *Pomponace* (welcher Artikel ſich jedoch nicht in der ältern Ausgabe ſeines Dictionaire findet). — *Bruckeri* Hiſt crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 158. — Bardili Vita *Pomponatii*, vor ſeiner neuen Ausgabe des Tractats desſelben de immortalitate animae; Tubingae 1791. 8.

Mantua im J. 1462. Sein Jugendlehrer war Petrus Trapalinus zu Padua, unter deſſen Anleitung er es früh zu einer außerordentlichen Fertigkeit im Diſputiren brachte, wodurch er zuerſt zu ſeiner nachherigen Celebrität den Grund legte. Als Lehrer erhielt er zu Padua allgemeinen Beyfall, was ihm den Neid und Haß des Alexander Achillinus aus Bologna *) zuzog, der daſelbſt die Averrhoiſtiſch Ariſtoteliſche Philoſophie vortrug, und von ſeinen meiſten Schülern verlaſſen wurde, nachdem Pomponatius öffentlich zu lehren angefangen hatte. Es ſcheint, daß Achillinus dem letztern bey öffentlichen Diſputen an ſyllogiſtiſcher Geſchicklichkeit überlegen war; aber dieſer hatte nach dem Zeugniſſe der Zeitgenoſſen ungleich mehr Witz und Laune, und wußte dadurch nicht nur den dialektiſchen Schlingen ſeines Gegners zu entwiſchen, ſondern auch ihn noch dazu lächerlich zu machen; ein Talent, wovon ſich übrigens in ſeinen philoſophiſchen Schriften wenig oder gar keine Spuren finden, die noch zu ſehr nach ſcholaſti-
ſcher

*) Alexander Achillinus war ein Arzt und höchſt eifriger Averrhoiſt, anfangs Lehrer zu Padua, hernach zu Bologna. Er hat viel geſchrieben, auch über philoſophiſche Gegenſtände, nach den Grundſätzen und der Manier ſeiner Schule. Ein Verzeichniß ſeiner Schriften S. beym Fabric. Bibl. lat. med. T. I. p. 159. Vergl. Sprengel's pragmat. Geſch. der Arzneykunde Th. III. S. 505. 520. 592. Von den Diſputationen des Pomponazzi mit ihm meldet Jovius am a. O.: In coronis conſeſſuque doctorum cum exercitatione perutili ad praetoriam porticum diſputaretur, ita mirus *Pomponatius* euadebat, vt ſaepe ancipiti et cornuto *Achillini* enthymemate circumuentus ſuperfuſo facetiarum ſale aduerſarii impetum ex illis gyris et maeandris explicatus eluderet.

ſcher Methode, und in einer trockenen wiſſenſchaftlichen Schreibart abgefaßt ſind. Der Krieg, welcher zwiſchen der Republik Venedig und der Ligue von Cambray ausbrach, und ſehr verwüſtend für Italien war, nöthigte den Pomponatius Padua zu verlaſſen, und ſich nach Bologna zu begeben. Hier lebte er als Lehrer der Philoſophie und trieb zugleich mediciniſche Praxis, wodurch er ſich ein anſehnliches Vermögen erwarb, das er jedoch zum großen Theile nach Einigen einer dreymaligen Verheyrathung verdankt haben ſoll, wogegen aber Andere, wiewohl ſehr unwahrſcheinlich behaupten, daß er nie verheyrathet geweſen ſey *). Seine Lehrmethode unterſchied ſich von der damals gangbaren darin, daß er die Ariſtoteliſche Lehre an ſich ſelbſt aus den Quellen und die Averrhoiſtiſche Darſtellung derſelben zugleich erörterte, auf die Verſchiedenheit beyder aufmerkſam machte, und ſeinen Zuhörern empfahl, ſich lediglich an jener zu halten. Als eine perſönliche Merkwürdigkeit von ihm wird erzählt, daß er von ungewöhnlich kleiner zwergmäßiger Statur geweſen ſey; was ihn jedoch nicht hinderte, ſeinem Vortrage durch lebhafte Declamation und zweckmäßige Modulation der Stimme einen eigenthümlichen Reiz zu geben. Seine literariſche Thätigkeit, die ſo angeſtrengt war, daß er ſich rühmen konte, nur an ſeinem Hochzeittage den Studien einige Stunden entzogen zu haben, erhöhte ſeine Gelehrſamkeit, wie ſeine öffentliche Achtung, welche letztere ſo groß war, daß ſie ihm bey ſeinen häufigen und bittern Invectiven gegen die Mönche doch zur Aegide gegen

*) *Bayle* a. a. O.: *Pomponace* fut marié trois fois et n'eut jamais qu' vne fille. Il lui donna vne dot de douze mille ducats. Brucker, der hier dem Bayle nachſchrieb, giebt aus Verſehn nur tauſend Ducaten an.

gegen die Verfolgungen derſelben diente. Aus ſeiner Schule giengen mehrere der trefflichſten und berühmteſten Männer hervor, der Cardinal Hercules Gonzaga, Paulus Jovius, zuerſt Arzt, hernach Biſchof von Nuceria, Julius Cäſar Vanini, Caſpar Contarenus, Venetianiſcher Patricier und Cardinal, der in der Folge Gegner des Pomponatius wurde; Simon Portius, Verfaſſer eines Werkchens de mente humana, Helidaeus, ein Arzt, der undankbar gegen ſeinen Lehrer ihn des Atheismus beſchuldigte, und andere. Ein ſtärkerer und für ihn gefährlicherer Grund zur Verfolgung, als ſeine ſatiriſche Züchtigung der Mönche in ſeinen Lehrvorträgen, der auch neuere Geſchichtſchreiber der Philoſophie zu einem Verdammungsurtheile bewogen hat *), ward ſein Werk de animae immortalitate, wel-

*) Pomponatius wurde von mehrern geradezu für einen Atheiſten ausgegeben. S. *I. F. Reimmanni* Hiſt. vniuerſal. Atheismi et Atheorum falſo et merito ſuſpectorum (Hildeſ. 1725. 8.) p. 361. Auch die Urtheile Morhof's Polyhiſt. T. II. p. 55. Heumann's Act. philoſ. B. II. p. 336. und ſelbſt Brucker's von ihm und ſeiner Philoſoppie ſind ſehr ungünſtig, und, was ſein Buch de immortalitate animae betrifft, ungerecht. Hr. Meiners (Grundriß der Geſch. der Weltweisheit S. 237) ſagt: "In ſeinem Buche de immort. animae lehrte P. die Sterblichkeit der Seele, die er auch in ſeinem mündlichen Vortrage vertheidigte, faſt geradezu, und war kühn genug, dieß Buch dem Pabſte Leo X. zu widmen." — "Wahrſcheinlich würde er den rächenden Flammen, denen ſeine Arbeiten übergeben wurden, nicht entgangen ſeyn, wenn er nicht im Cardinal Bembus einen mächtigen Beſchützer gefunden hätte." -- Mir ſcheint dieſe Stelle zu ſtark ausgedrückt zu ſeyn. Daß P. die Sterblichkeit der Seele nicht ſchlechthin vertheidigte, ergiebt ſich aus der Analyſe ſeines Buchs und andern ſehr beſtimten Aeußerungen deſſel-

 ben

welches er, durch die Averrhoiſten veranlaßt, zuerſt zu Bologna 1516 herausgab. Da man die Abſicht und das Reſultat dieſer Schrift misverſtand, ſo ſchien ſie insbeſondre der Geiſtlichkeit in Venedig verdächtig und des Feuers würdig, weil in ihr nicht ſowohl von der Unſterblichkeit, als von der Sterblichkeit der Seele, die Rede ſey. Caſpar Contarenus und Auguſtinus Niphus ſchrieben dawider. Dem erſtern, der, obgleich Schüler des Pompona-

ben hinlänglich. Auch wurde der Tractat. de immort. anim. nicht öffentlich verbrannt, und noch weniger erfuhren ſeine übrigen Schriften dieſes Schickſal. Von einer Dedication jenes Tractats an Leo X. hab ich in den mir bekant gewordenen Ausgaben keine Spur angetroffen. Vielleicht hat Hr. Meiners oder der, welchem er gefolgt iſt, eine Ausgabe vor ſich gehabt, die eine ſolche Dedication enthielt, und in andern Ausgaben wurde dieſe aus itzt nicht mehr bekanten Urſachen weggelaſſen. Wahrſcheinlich aber beruht die angebliche Dedication auf einer misverſtandnen Stelle des Wilhelm Poſtell beym Launoyus de fortun. Ariſtotelis p. 269. die auch Brucker l. c. p. 164. anführt. Wie nicht an Tadlern, hat es auch dem P. nicht an gründlichen Apologeten wegen des Tractats de immort. animae gefehlt. S. die Dedicationsepiſtel des Herausgebers ſeiner Werke, Wilhelm Grataroluſ, Arztes zu Baſel, an den Kurfürſten Friedrich von der Pfalz. -- *Theophil. Raynaudus* de bonis et malis libb. p. 25. — *Diſſertatio* de *Pomponatio Io. Gottl. Olearii* et *Io. Aug. Olearii;* Jenae 1709, mit einer Abbildung einer zur Ehre des Pomponatius geprägten Denkmünze. -- *Delle lettere et delle arti Mantovane* discorſi due Academici del Abate *Saverio Bettinelli* (Mantova 1774.) -- Vergl. *Tiraboſchi ſtoria della Letteratura Italiana* T. VII. P. I. p. 376. -- Auch gegen den Vorwurf des Atheismus iſt er von mehrern Neuern beſonders vertheidigt worden, namentlich von Bayle und Leibniz (Diſcours prelim. Theodic. §. 11.,

ponatius, doch deſſen wahre Meynung verfehlt hatte, ſetzte dieſer ſeine Apologia, dem andern ſein Defenſorium entgegen. Der Patriarch von Venedig übertrug die Entſcheidung über die Verdammungswürdigkeit der Schrift dem Cardinale Petrus Bembus, der einſichtsvoll genug war, nicht nur den Pomponatius von der Beſchuldigung frey zu ſprechen, ſondern auch ſogar jenes Werk von der Zahl der verbotenen auszuſchließen *). Daß wegen eines andern Werkes de incantationibus Pomponatius auch den Magiern beygeſellt wurde, lag in der Denkart des Zeitalters. Er ſtarb um das J. 1525 ohngefähr drey und ſechszig Jahre alt **). Sein Leichnam ward in

*) Die Antwort des Bembus an den Patriarchen zu Venedig lief daraus hinaus: Pomponatius habe in der angeklagten Schrift beynahe den heiligen Vater und das Collegium der Cardinäle ſelbſt überzeugt, daß die Unſterblichkeit der Seele weder aus dem Ariſtoteles bewieſen werden könne, noch daß dieſes dem chriſtlichen Glauben nachtheilig ſey, als welcher letztere jenes Dogma hinlänglich begründe. Freylich konte ſich Männern, wie Leo X. und Bembus, und viele der damaligen Cardinäle waren, die Philoſophie des Pomponatius über die Unſterblichkeit leicht empfehlen. Ließ ſich die Unſterblichkeit nicht aus philoſophiſchen Gründen darthun, ſo war der heilloſe Epikureismus jener Häupter der Kirche gerechtfertigt; denn über den chriſtlichen Glauben hatten ſie ſich weggeſetzt. S. *Bayle* Art. *Leon.* Die obige Entſcheidung vertrug ſich aber doch nicht mit dem Verbote der Averrhoiſtiſchen Lehre von der Unſterblichkeit durch das Lateraniſche Concilium im J. 1513 unter eben dem Leo X; denn auch die Averrhoiſten gaben die Unſterblichkeit nach der Lehre des Chriſtenthums zu; ſie leugneten dieſelbe nur nach philoſophiſchen Begriffen.

**) Das Todesjahr des P. iſt nicht ganz gewiß. Daß er aber 1512 geſtorben ſey, iſt falſch; denn 1520 vol-

in der Familiengruft des Cardinals Hercules Gonzaga beygeſetzt.

Zur genauern Kentniß der philoſophiſchen Vorſtellungsart des Pomponatius will ich den Inhalt ſeiner drey Werke: De immortalitate animae — De incantationibus — und De fato, de libero arbitrio, praedeſtinatione, providentia libb. V. etwas umſtändlicher charakteriſiren. Der Hauptzweck des erſtern war, zu zeigen: daß die Behauptung des Thomas von Aquino von der Unſterblichkeit der Seele zwar an ſich ſelbſt wahr und wohl begründet ſey, aber durchaus nicht mit der Ariſtoteliſchen Lehre übereinſtimme, und ſich überhaupt nicht aus bloßen Naturgründen d. i. aus Ariſtoteliſchen Principien, erweiſen laſſe *). Pomponatius geht von einer Zerſetzung

lendete er erſt das Werk de incantationibus, wie er ſelbſt am Schluſſe bezeugt. Nach Andern ſoll er erſt im J. 1530 geſtorben ſeyn.

*) Der Tractatus de immortalitate animae erſchien zuerſt zu Bologna 1516, wie ich bereits oben angemerkt habe. Dieſe Ausgabe iſt eine große Seltenheit. Eine neue kam heraus zu Baſel 1534. Drey andere ohne Druckort, und mit der Jahrzahl 1534, ſcheinen erſt im XVII. Jahrhunderte gedruckt zu ſeyn. In der neueſten ſaubern Ausgabe von Bardili ſind aus dieſen dreyen die Varianten angemerkt. Den Geſichtspunct des Werkes giebt Pomponatius gleich anfangs mit dieſen Worten eines ſeiner Schüler an: Clariſſime Praeceptor, Divi Thomae Aquinatis poſitionem de animorum immortalitate, quamquam veram et in ſe firmiſſimam nullo pacto ambigeres, Ariſtotelis tamen dictis minime conſonare cenſebas. Ea propter, niſi tibi moleſtum eſſet, a te duo intelligere maxime deſiderarem. *Primum* ſcilicet, quid, revelationibus et miraculis ſemotis, perſiſtendoque pure intra limites naturales, hac in re ſentis; *alterum* vero, quamnam ſententiam Ariſtotelis in eadem materia fuiſſe cenſes?

ſetzung der weſentlichen Beſtandtheile der menſchlichen Natur aus. Er erklärt dieſe für ein Mittleres zwiſchen dem Sterblichen und Unſterblichen, indem ſie theils aus einem ernährenden und empfindenden Weſen beſtehe, das ohne den Körper ſich nicht äußern könne und folglich wie der Körper vergänglich ſey; theils aus einem vernünftigen Weſen, das keiner körperlichen Organe bedürfe, und alſo auf ſeine mögliche Trennbarkeit vom Körper, auf Immaterialität und Unſterblichkeit ſchließen laſſe. Danach die Menſchen entweder bloß der Sinnlichkeit nachhangen, oder ſich gleichſam zu bloßen Vernunftweſen läutern, oder in ihrem Leben Vernunft und Sinnlichkeit in Harmonie bringen, können ſie in drey große Claſſen geſondert werden. Wenn alſo einige Attribute der menſchlichen Natur auf Sterblichkeit, andere auf Unſterblichkeit, hindeuten, ſo kommt es darauf an, welche von beyden die überwiegenden ſind, und die andern ſo verſchlingen, daß man die Sterblichkeit oder die Unſterblichkeit ſicher annehmen kann.

Die menſchliche Natur kann gedacht werden, A) als eine und dieſelbe Subſtanz, die das ernährende, empfindende und vernünftige Princip in ſich vereinigt, und zugleich ſterblich und unſterblich iſt; oder B) als aus verſchiedenen Subſtanzen beſtehend, ſo daß das ernährende und empfindende Princip zum ſterblichen Theile, das vernünftige zum unſterblichen gerechnet wird. In dem letztern Falle iſt entweder a) der eine Theil (die vernünftige Subſtanz) unſterblich, der andere Theil (die ernährende und empfindende Subſtanz) ſterblich, und zwar numeriſch in jedem individuellen Menſchen; oder b) in dem Collectivum aller Menſchen iſt

nur Eine unſterbliche Seele enthalten, die aber in jedem individuellen Menſchen ſterblich iſt (was die Averrhoiſten behaupteten); oder endlich c) die unſterbliche Seele iſt auf alle individuelle Menſchen vertheilt; es giebt ſo viel unſterbliche Seelen, als es Menſchen giebt; und nur die ſterbliche Seele iſt allen Menſchen als Collectivum gemeinſam.

Der Satz, daß der Menſch eine und dieſelbe Subſtanz und zugleich unſterblich und ſterblich ſey, hebt ſich vermöge ſeines innern Widerſpruchs ſelbſt auf. Nicht minder widerſtreitet es ſich, daß die ſterbliche Seele, als etwas Körperliches, allen Menſchen, die doch numeriſch verſchieden ſind, gemeinſam ſeyn ſolle. Es bleibt demnach nichts übrig, als: die Seele iſt entweder ſchlechthin unſterblich, und nur in einem gewiſſen Betrachte ſterblich; oder umgekehrt, ſie iſt ſchlechthin ſterblich, und nur in einem gewiſſen Betrachte unſterblich (was Pomponatius glaubte); oder ſie iſt nur in einem gewiſſen Betrachte ſterblich und in einem andern unſterblich, ſo daß der Menſch etwas von der Sterblichkeit, und etwas von der Unſterblichkeit erhalten hat, von der einen ſo viel, wie von der andern. Dieſer letztere Fall iſt wiederum undenkbar; ſo daß alſo das Problem lediglich auf die beyden vorhergehenden disjunctiven Glieder eingeſchränkt wird.

Vortrefflich entwickelt nun Pomponatius zuvörderſt den Urſprung der Averrhoiſtiſchen Meynung, in welcher Averrhoes ſchon den Themiſtius zum Vorgänger hatte *). Ariſtoteles lehrte in den Büchern von der Seele, daß der Verſtand an ſich ſelbſt (das reine abſolute Prin-

*) *Pompon.* de immort. anim. cap. III. IV.

Princip des Verſtandes) eine mit der Materie unvermiſchte, ewige, unſterbliche Subſtanz ſey. Da aber die empfindende und ernährende Seele zu ihren Functionen nothwendig körperlicher Organe bedarf, und der Körper vergänglich iſt, ſo folgte, daß dieſe Seele ſchlechthin ſterblich ſey. Gleichwol konte der Menſch nicht zugleich ſchlechthin unſterblich und ſterblich ſeyn. Alſo ſtellte man den Saß auf: die unſterbliche Seele iſt von der ſterblichen ſpecifiſch verſchieden; und weil die Peripatetiker zur Vervielfältigung der Individuen in derſelben Gattung die Materie als nothwendig vorausſeßten, die unſterbliche Seele aber nicht materiell iſt und getheilt werden kann, ſo gerieth man auf den zweyten Saß: Es giebt nur Einen Verſtand (Eine vernünftige unſterbliche Seele), die nicht in den individuellen Menſchen als ſolchen, ſondern nur in der collectiven Menſchheit überhaupt exiſtirt. Eine Folge hieraus war, daß zwar das Vernunftweſen überhaupt unſterblich, hingegen in jedem individuellen Menſchen als ſolchem ſterblich ſey, womit alſo die Unſterblichkeit eigentlich geradezu geleugnet wurde. Dieſes Raiſonnement war inzwiſchen nur dem Averrhoismus eigen, und wurde fälſchlich dem Ariſtoteles beygemeſſen, wie Pomponatius in einer ſehr verwickelten Schlußreihe darthut. Die Differenz zwiſchen dem Ariſtoteles und Averrhoes ſeßt er darin, daß jener 1) die Seele für die thätige Form (actus) des organiſchen Körpers erkläre, dieſer aber dem Verſtande (der Seele) eine beſondere vom Körper ganz unabhängige Thätigkeit zuſchreibe; daß jener 2) den menſchlichen Verſtand wirklich für ſterblich gehalten habe; dieſer alſo nebſt dem heil. Thomas irrig ihm die Mey-

nung von einem wirklich unſterblichen Verſtande beylegten; daß jener endlich 3) nirgends mit deutlichen Worten die abſolute Einheit des Verſtandes der Menſchheit behaupte.

Hierauf geht **Pomponatius** zum Beweiſe fort *), daß der Menſch nicht aus verſchiedenen Subſtanzen, deren eine unſterblich, die andere oder die beyden andern ſterblich ſeyen, beſtehen könne. Bey dieſer Behauptung muß angenommen werden, entweder daß die Seele ſich zum Menſchen verhalte, wie das Bewegende zum Bewegten, oder wie die Form zur Materie. Bey der erſten Vorausſetzung iſt der Menſch eine Seele, die ſich des Körpers bedient; bey der andern iſt er ein Compoſitum aus Seele und Körper, wie der Triangel aus Form und Materie zuſammengeſetzt iſt. Gegen beyde Vorausſetzungen hatte ſchon **Thomas** von Aquino argumentirt. Verhält ſich die Seele zum Körper, wie das Bewegende zum Bewegten, ſo haben Seele und Körper keine andere Einheit, als die Ochſen und der Wagen, welchen ſie ziehen. Soll aber die Seele ſich zum Körper verhalten, wie die Materie zur Form, ſo würde hieraus eine Pluralität ſubſtantieller Formen **in demſelben Compoſitum** folgen, was der Ariſtoteliſchen Lehre widerſtreitet. Noch treffender hätte **Pomponatius** hiergegen erinnern können, daß, wenn die menſchliche Natur in mehr ſpecifiſch verſchiedene, ja einander entgegengeſetzte, Subſtanzen zerlegt würde, dieſe unmöglich ſich zu einander verhalten könten, wie Form und Materie. Ein Triangel beſteht ohne Zweifel aus Form und Materie; aber die Materie iſt hier der Form ſo wenig entgegengeſetzt, daß vielmehr, ohne den Begriff

*) Ibid. cap. V. VI.

griff des Triangels zu zernichten, ſie gar nicht als ge=trennt gedacht werden können. Uebrigens aber bringt P. gegen den Satz ſelbſt, daß der Menſch aus mehr ſpecifiſch verſchiedenen Subſtanzen beſtehe, folgende zwey Argumente vor. Erſtlich: Der Satz wider=ſpricht der Erfahrung. Ich, der empfindet, bin der=ſelbe, der denkt. Wie wäre dieß möglich, wenn es eine andere empfindende und eine andere denkende Subſtanz in mir gäbe? Es wären alsdenn zwey Menſchen in mir, ein empfindender, und ein denkender; was lächerlich iſt. Zweytens: Ariſtoteles war von dieſem Satze weit entfernt. Er läßt die ernährende Seele in der empfindenden enthalten seyn, wie das Dreyeck im Vierecke. Aber offenbar iſt das Dreyeck nicht in dem Vierecke enthalten als ein weſentlich von ihm verſchiednes Ding; ſondern was der Mög=lichkeit nach (ſecundum potentiam) ein Dreyeck iſt, das iſt in der Wirklichkeit (actu) ein Viereck. Da nun beym Ariſtoteles die empfindende Seele ſich eben ſo zur vernünftigen verhält, wie die ernährende zur empfindenden, ſo können alle drey nicht ſpecifiſch von einander verſchieden ſeyn.

Es folgt nun der andere Haupttheil der Unterſu=chung des Pomponatius, der ſich um die beyden Fragen dreht: Ob die menſchliche Natur ſchlechthin unſterblich und in gewiſſer Beziehung ſterblich ſey, wie Thomas von Aquino annahm? Oder umge=kehrt, ob ſie ſchlechthin ſterblich, und nur in gewiſ=ſer Beziehung unſterblich ſey? *)

Thomas behauptete: Das empfindende und denkende Princip im Menſchen ſind weſentlich Eins; die=

*) Ibid. cap. VII.

dieſes Princip iſt abſolut unſterblich, und nur in gewiſſen Relationen ſterblich; die Seele iſt die Form des Menſchen, und nicht bloß der Beweger desſelben; die Seele iſt auf alle menſchliche Individuen vertheilt, oder, es giebt ſo viel numeriſch verſchiedene Seelen, als es Menſchen giebt; endlich die Seele fängt an zu exiſtiren zugleich mit dem Körper, aber ſie wird nicht durch Erzeugung hervorgebracht, ſondern komt von außen zum Körper hinzu, und wird von Gott erſchaffen, daher ſie auch mit dem Tode des Körpers nicht zugleich aufhört, zu exiſtiren. Pomponatius räumte problematiſch ein, daß das empfindende und denkende Seelenprincip Eins ſeyen; aber er bezweifelte die abſolute Unſterblichkeit *). Erſtlich: Soll die Unſterblichkeit der Seele als denkenden Princips daraus folgen, daß ſie der körperlichen Organe nicht bedarf, nach dem Ueberſinnlichen und Ewigen ſtrebt; ſo folgt mit eben dem Fuge die Sterblichkeit der Seele als empfindenden Princips daraus, daß bey dieſer gerade das Gegentheil ſtatt hat; denn beyde, das empfindende und denkende Princip, ſollen Eins ſeyn. Zweytens: Die meiſten Vermögen des Menſchen deuten ſeine Sterblichkeit an. Selbſt die Vernunft, die auf Unſterblichkeit ſchließen läßt, wird von den meiſten Menſchen gar nicht ausgebildet. Dieſe gleichen mehr den Thieren und können nur inſofern vernünftig heißen, als

*) Ibid. cap. VIII. De veritate quidem hujus poſitionis (immortalitatis animorum) apud me nulla prorſus eſt ambiguitas, ſagt P., *cum Scriptura canonica, quae cuilibet rationi et experimento humano praeferenda eſt, cum a Deo data ſit*, hanc poſitionem ſanciat. Sed quod apud me vertitur in dubium, eſt, an iſta dicta excedant limites naturales, ſic, quod aliquid *vel creditum vel revelatum*, praeſupponant, et conformia ſint dictis Ariſtotelis, ſicut ipſe *D. Thomas* enuntiat.

als ſie in Relation zu noch thieriſchern Geſchöpfen ſtehn *). Aber wie ſchwach iſt die Vernunft, auch bey den cultivirten Menſchen, wie unkundig des Wahren, wie beſchränkt in ihrer Erkentniß? Cauſa, inquam, eſt, quia homo natura plus ſenſualis, quam immortalis, exiſtit, quod etiam apparet, cum multi in definitione hominis poſuerunt mortale pro differentia. Drittens: Zur Begründung der Unſterblichkeit müßte bewieſen werden, daß die Seele vom Körper abgeſondert exiſtiren könne und zu ihrer Thätigkeit weder des Körpers als Subjectes, noch desſelben als Objectes bedürfe. Dieſes kann man aber nicht wiſſen, und Ariſtoteles ſagt ſelbſt, daß das Denken ohne Anſchauungen (Phantasmen), die vom Körper abhangen, nicht möglich iſt, wie wir auch bey uns ſelbſt erfahren, indem wir ohne Anſchauungen nichts zu denken vermögen, und die Zerſtörung der ſämtlichen Organe durch den Tod auch alle Anſchauungen aufhebt. Viertens: Die Seele iſt die Form (actus) des phyſiſchen organiſchen Körpers. Dies iſt ſie nicht bloß als ernährende und empfindende, ſondern auch als denkende Seele; und deßwegen iſt ſie nicht vom Körper trennbar, ſondern gehört zu dieſem und iſt materiell. Bey der Ausführung dieſes Arguments begegnet Pomponatius mehrern Einwürfen, und zeigt dieſe als ſchlechthin falſch und auch der Ariſtoteliſchen Lehre widerſtreitend. Fünftens: Geſetzt daß die Seele nach dem Tode fortdauerte, ſo müßte ſie doch (nach dem Ariſtoteliſchen Begriffe von der Seele als einer Form des organiſchen Körpers) zugleich eine ernäh-

*) Mit den Weibern muß P. auch nicht zufrieden geweſen ſeyn. Er ſpricht ihnen überhaupt wahre Vernünftigkeit ab: Sicut fertur de mulieribus, quod *nulla* eſt ſapiens, niſi *in comparatione ad alias maxime fatuas*.

nährende und empfindende Subſtanz ſeyn. Nun hat ſie nach der Trennung vom Körper diejenigen Vermögen, welche zu ihren Functionen nöthig ſind, oder ſie hat ſie nicht. Im erſten Falle ſind dieſe Vermögen, da die Seele der Organe zur Aeuſſerung jener entbehrt, leer und vergeblich, was ſich nicht zugeben läßt. Im andern Falle iſt es widernatürlich, daß die Seele eine Ewigkeit hindurch unvollkommen und ihrer Vermögen beraubt ſey. Alſo iſt die Seele ſterblich. Sechstens: Daß die Seele die wirkliche Form des Menſchen und nicht bloß der Beweger desſelben ſey, gab Pomponatius dem Thomas zu, doch nur unter der Bedingung, daß die Seele materiell ſey. Denn ſoll ſie immateriell ſeyn, ſo iſt die Möglichkeit ihrer Verbindung mit dem Körper nicht zu begreifen, und die Averrhoiſten ſind auch nicht zu widerlegen, deren Hypotheſe doch vom Thomas ſelbſt verworfen wurde. Siebentens: Auch die vom Thomas behauptete numeriſche Verſchiedenheit der Seelen, unabhängig von der Verbindung des Seelenweſens überhaupt mit der Materie, in welcher letztern nach Andern der Grund der numeriſchen Verſchiedenheit liegen ſollte, war dem Pomponatius unbegreiflich. Denn auf eben die Weiſe, meynte er, müßte eine und dieſelbe Intelligenz, ſogar die Gottheit, vervielfältigt werden können, ſo wie jedes noch ſo kleine Theilchen der Materie wieder in's Unendliche theilbar iſt; was jedoch ſchlechterdings nicht zugeſtanden werden kann. Achtens: Endlich die Meynung des Thomas, daß die Seelen nicht durch Erzeugung, ſondern durch eine unmittelbare göttliche Schöpfung entſtänden, erklärte P. für der Ariſtoteliſchen Philoſophie zuwider laufend. Nach dieſer iſt die Welt ewig, und alle Entſtehung beruht auf der fortlaufen-

den

den Reihe von Urſachen und Wirkungen, d. i. auf Erzeugung. Auch ſchafft und wirkt Gott im Peripatetiſchen Syſteme nicht unmittelbar, ſondern immer durch mittelbare Urſachen. Die Folgerung des Thomas, daß die Seele als nicht erzeugt, auch nicht untergehen könne, iſt ungültig. Nach dem Ariſtoteles iſt das, was in ſeinem einmaligen Daſeyn ewig beharrt, auch nie entſtanden. Dauert demnach die Seele, wie Thomas will, ewig fort, ſo iſt ſie auch überhaupt nicht entſtanden, und nicht unmittelbar von Gott erſchaffen *).

Auf dieſe Widerlegung der Lehre des Thomas von der Fortdauer der Seele nach dem Tode gründet nun Pomponatius beſtimt ſeine eigene Meynung, daß die ernährende, empfindende und denkende Seele Eine Subſtanz ausmache, und als ſolche ſchlechthin und eigentlich ſterblich, in gewiſſer Beziehung aber und uneigentlich unſterblich ſey. Er faßt daher die Momente der obigen Widerlegung noch einmal dogmatiſch zuſammen, und verweilt beſonders bey dem Satze, daß die Seele ohne Phantasmen gar nicht denken, daß ſie auch das Allgemeine nur in dem Beſondern (d. i. in den Phantasmen) denken könne. Die menſchliche Seele iſt zwiſchen den reinen und ewigen Intelligenzen, die abgeſonderte Subſtanzen, Bewegkräfte, aber ſelbſt unbeweglich, ohne Disharmonie, ohne Zuſam-

*) Pomponatius ſchließt ſeine Kritik der Unſterblichkeitslehre des Thomas eben ſo beſcheiden, wie er ſie anfängt; dießmal, wie es ſcheint, mit einer Anſpielung auf ſeine kleine körperliche Figur (p. 41.): Haec autem dicta ſint, non vt tanto philoſopho contradicamus; (quid enim pulex contra elephantem?) ſed ſtudio addiſcendi.

Zuſammenſetzung und Miſchung ſind, und zwiſchen den materiellen Subſtanzen ein Mittelweſen; ſie hat von beyden etwas, aber am meiſten von den letztern. Intellectus et voluntas in nobis non ſunt ſincere immaterialia, ſed ſecundum quid et diminute, vnde verius et *ratio*, quam *intellectus* appellari dicitur; non enim, vt ita dixerim, *intellectus* eſt, ſed *veſtigium* et *vmbra intellectus* *). Das Reſultat aus der ganzen Unterſuchung des Pomponatius, welches zugleich zeigt, wie er ſich die eigentliche Sterblichkeit und die uneigentliche Unſterblichkeit der Seele dachte, iſt folgendes**): Der Verſtand an ſich iſt ſchlechthin und als Verſtand durchaus rein, unvermiſcht, und von der Materie geſondert. Dem menſchlichen Verſtande aber kommen nicht nur dieſe Eigenſchaften, ſondern auch die entgegengeſetzten zu. Denn er iſt von dem Körper als ſeinem Subjecte getrennt, aber nicht von eben demſelben als ſeinem Objecte. Der Verſtand an ſich und als ſolcher iſt auch auf keine Weiſe die Form (actus) des organiſchen Körpers, weil die reine Intelligenz keines Organs zum Denken bedarf, ſondern nur zur Bewegung. Hingegen der menſchliche Verſtand als ſolcher iſt die Form des organiſchen Körpers als ſeines Objects, und iſt in dieſem

*) Ibid. cap. IX. p. 52.

**) p. 55. *Intellectus abſolute et qua intellectus* eſt, omnino immixtus et ſeparatus eſt, at *humanus* vtrumque retinet. Nam ſeparatur a *corpore* vt *ſubjecto*, non ſeparatur vero ab *objecto*. *Intellectus* etiam *qua intellectus* nullo modo eſt actus corporis organici, quoniam intelligentiae non indigent organo ad intelligendum, ſed tantum ad mouendum. At *intellectus humanus*, *qua humanus*, eſt actus corporis organici vt *objecti*, et ſic non ſeparatur, non autem *vt ſubjecti*, et ſic ſeparatur.

ſem Betrachte nicht von dem Körper trennbar, wie er von ihm als Subiecte trennbar iſt. Es iſt demnach in der Ariſtoteliſchen Behauptung, zu welcher ſich Pomponatius bekante, daß die Seele eigentlich ſterblich und uneigentlich unſterblich ſey, kein Widerſpruch. Die Seele iſt unſterblich als bloßer reiner Verſtand, dem keine ſinnliche Empfindung, kein Bewußtſeyn, kein Gedächtniß, keine Phantaſie zukommen; ſie iſt ſterblich als menſchlicher Verſtand, ſofern ſie die Form des organiſchen Körpers, das Princip der lebendigen thätigen Wirkſamkeit deſſelben ausmacht, ſinnliche Empfindung, Bewußtſeyn, Gedächtniß und Phantaſie hat, die mit dem organiſchen Körper aufhören, da eine Form des organiſchen Körpers, getrennt von dieſem ſelbſt, undenkbar iſt. Der Seele als reinem Verſtande iſt der Körper Subject, und ſie iſt von ihm abgeſondert. Der Seele als menſchlichen Verſtande iſt der Körper Object, und ſie iſt von ihm unzertrennlich. Die Seele als reiner Verſtand iſt immateriell und im Körper; eben dieſelbe als menſchlicher Verſtand iſt materiell und gehört zum Körper *).

In

*) Das vernünftige Seelenweſen (anima intellectiua) des Ariſtoteles und nach ihm des Pomponatius, in der Abſonderung von dem ernährenden und empfindenden Seelenweſen (anima vegetatiua et ſenſitiua) gedacht, iſt nichts anders, als das reine Denkprincip, die reine Vernunft, das reine Selbſtbewußtſeyn, das reine Ich der neueſten Philoſophen. In dem Menſchen iſt dieß reine Ich nothwendig mit dem ſinnlichen verbunden, indem es nur in ſeinem Verhältniſſe zu dieſem abſtrahirt und unterſchieden werden kann; daher verſchwinden

In den folgenden Capiteln ſeines Buchs beſchäff-tigt ſich Pomponatius mit der Auflöſung der wich-tig-

det die Vorſtellung jenes für den Menſchen, und wird = x, ſobald es abſolut und ohne das ſinnliche Ich genommen wird. Mag man alſo ein abſolutes reines Denkprincip ſtatuiren, ſo iſt dieſes doch ohne Bewußtſeyn, und folglich ſo gut wie gar nicht vorhanden, wenn es auch nach dem Tode des Körpers fortdauert. Dieſe Fortdauer des reinen Denkprincips (anima intellectiua) nach dem Tode, jedoch ohne Bewußtſeyn, nennt Pomponatius die uneigentliche Unſterblichkeit der Seele. Das ſinnliche Ich, auf welchem das ſinnliche Bewußtſeyn beruht, rechnet P. zum Körper, weil er es als Form dieſes betrachtet. Es wird alſo zugleich mit dem Körper durch den Tod aufgehoben, und dieß iſt die eigentliche Sterblichkeit der Seele. Ob die Peripatetiker hierin Recht oder Unrecht hatten, läßt ſich nicht entſcheiden; da ſich nicht einſehen läßt, ob das Princip der Empfindung in dem abſoluten Ich enthalten ſey, oder der organiſche Körper eine nothwendige Bedingung desſelben ausmache. Aus empiriſch theoretiſchen Gründen iſt das letztere am wahrſcheinlichſten, und inſofern muß man dem P. beypflichten, wenn er ſagt, die Sterblichkeit der Seele habe mehr für ſich, als die Unſterblichkeit. Es iſt merkwürdig, daß die Peripatetiker in ihrer Unſterblichkeitslehre das reine Ich bloß als intelligentes in Erwägung zogen, und ob ſie ihm gleich auch den Willen beylegten, doch nicht unterſuchten, was aus dieſem etwa für die Unſterblichkeit folge. Das wollende Ich hätte ſie auf den Begriff des Ich als Kraft führen müſſen, und damit hätten ſie ein reales Merkmal für dasſelbe gewonnen, was dem bloßen intelligenten Ich fehlte, das ſich für die Vorſtellung in einen logiſchen Singular verliert. Ferner wären ſie dadurch auf den Begriff des Ich als Princips der Freyheit geleitet, und hätten die Immaterialität desſelben noch mehr bewähren können. Gleichwohl, genau beſehen, wäre doch hiermit die Unſterblichkeitslehre nicht beſſer begründet worden. Daß das

tigſten Zweifel und Einwürfe, die ſeiner Vorſtellungsart im Wege ſtehn. Iſt die Seele ſterblich, ſo iſt nicht

das reine Ich unſterblich ſey, behaupteten die Peripatetiker ausdrücklich. Ob es aber Bewußtſeyn (Empfindung) habe ohne den Körper? war die Frage. Dieſe ließ ſich noch weniger aus dem Begriffe des frey wollenden Ich als ſolchen entſcheiden; denn gerade die Freyheit erhebt ſich über alle Bedingungen der Sinnlichkeit. Eine Unſterblichkeit aber ohne Bewußtſeyn, die bloße Fortdauer der intelligenten und frey wollenden Subſtanz, die doch ohne ſinnliche Anſchauungen und Triebe (Phantasmen) nichts wirklich erkennen und wollen kann, iſt in der That nur Sterblichkeit. Die Philoſophie des Pomponatius iſt durch keinen metaphyſiſchen Dogmatismus aus der Natur des Seelenweſens ſelbſt zu widerlegen, und von dieſer Seite iſt ſie für die Philoſophie als Wiſſenſchaft überhaupt höchſt intereſſant. Sie zeigt, daß der metaphyſiſche Dogmatismus von der Seele, ſtreng durchgeführt, die Sterblichkeit derſelben zur faſt unvermeidlichen Folge habe, und das Gegentheil wenigſtens nie erwieſen werden könne. Ich halte die Unterſuchung des P. für die unbefangenſte und wahrhaft philoſophiſchſte in ihrer Art, die über dieſen Punct exiſtirt. Wer gegen den P. die eigentliche Unſterblichkeit der Seele beweiſen will, hat nicht die Fortdauer der Subſtanz der Seele zu beweiſen; denn dieſe behauptet P. ſelbſt; ſondern die Möglichkeit des Bewußtſeyns und der Identität der Perſon nach dem Tode, und der Beweis iſt unmöglich. Hierauf hat, nächſt dem Ariſtoteles, Pomponatius mehr, als irgend ein anderer, mit Recht aufmerkſam gemacht. Sein Schüler Jacob Zabarella, und ſpäterhin Cremonini, thaten dasſelbe. Es iſt unbegreiflich, daß die neuern metaphyſiſchen Demonſtratoren der Unſterblichkeit entweder gar nicht, oder nur beyläufig, hierauf Rückſicht genommen haben, als ob ſich das Bewußtſeyn nach dem Tode von ſelbſt verſtände, wenn man nur die Fortdauer des Ich als reinen Subjects bewieſen hätte. Die Materie des Körpers dauert nach

nicht einzuſehen, wozu der Menſch eigentlich beſtimt ſey und wozu er vor den Thieren die Vernunft voraus habe. Er iſt unter jener Vorausſetzung ein deſto elenderes Weſen, da er durch ſeine Vernunft eine Idee von Glückſeligkeit hat, die den Thieren fehlt, und der Tod ihm um ſo ſchrecklicher erſcheinen muß. Er darf alsdenn (vernünftigerweiſe) in keinem Falle, auch nicht aus Pflicht, aus Vaterlandsliebe, aus Freundſchaft, ſein Leben in Gefahr ſetzen, wobey die ſchönſten und erhabenſten Tugenden der Menſchheit verſchwinden müſſen. Gott iſt alsdenn entweder nicht Regierer der Welt, oder er iſt ein grauſamer Tyrann, welche Sätze beyde gleich frevelhaft ſind. Alle Geſetzgeber, alle Religionsſtiſter, die geſamte cultivirte Menſchheit, die ein Leben nach dem Tode glaubten und noch glauben, haben ſich betrogen, was doch ſehr ſeltſam wäre. Die hiſtoriſche Wahrheit aller Zeugniſſe und Erzählungen von Geiſtererſcheinungen, Geiſterbeſitzungen, Geiſterprophezeihungen, muß man leugnen. Ariſtoteles iſt mit ſich ſelbſt im Widerſpruche, indem er die Sterblichkeit der Seele behauptet, und doch in ſeiner Ethik bemerkt, daß das Schickſal der Nachkommen die verſtorbenen Vorfahren afficire, und daß gute Handlungen nach dem Tode belohnt werden. Räthſelhaft iſt es endlich, daß gerade die edelſten Men-

nach dem Tode auch fort; aber ſie bleibt nicht menſchlicher Körper. Statt alſo die Lehre des Pomponatius, wenn man ja mit ihr bekant geworden war, zu verkätzern, hätte man ſie widerlegen ſollen. — Daß übrigens auch das ſo genannte reine Ich nur eine Grundvorſtellung der Seele, nicht die Seele ſelbſt ſey; dieſe Entdeckung hatten Ariſtoteles und Pomponatius noch nicht gemacht. Sie war der Kantiſchen Philoſophie vorbehalten.

Menſchen von jeher die Unſterblichkeit hofften, und nur die ſchlechteſten ſie leugneten *).

Die Antworten, welche Pomponatius auf dieſe Einwürfe giebt, ſind ſehr ſcharfſinnig, aber ſehr unbefriedigend. Die Beſtimmung des Menſchen, ſagt er, kann nur eine ſolche ſeyn, wie ſie ſeiner Natur angemeſſen iſt; er hat nicht Urſache, ſich zu beſchweren, daß ihm kein beſſeres Loos zu Theile wurde, als ſeine Natur mit ſich bringt, ſo wenig wie der Stein ſich mit Recht beſchweren könte, daß er kein empfindendes Weſen iſt. Die menſchliche Natur läßt aber ſowohl in den Individuen als in der Gattung keine andere Beſtimmung zu, als daß die ſpeculativen, moraliſchen und mechaniſchen Anlagen ausgebildet werden, und zwar von jedem Individuum nach der beſondern Beſchaffenheit dieſer Anlagen bey ihm, und nach dem Verhältniſſe, in welchem es ſich zur geſamten Menſchheit befindet. Die Ausbildung der moraliſchen Anlagen iſt hierbey die wichtigſte, weil ſie zur Erhaltung des Menſchengeſchlechts die nothwendigſte iſt; dahingegen die Ausbildung der übrigen nur ſecundum quid ſtatt zu haben braucht und ſtatt haben kann. Alle Menſchen müſſen gerecht ſeyn; aber

*) Ibid. cap. XIII. Den letzten Einwurf drückt P. folgendermaßen aus S. 56: Omnes hujus ſententiae (mortalitatis animorum) ſectatores fuerunt et ſunt viri impiiſſimi et ſceleſtiſſimi, ſicut *Epicurus* ignauus, flagitioſus *Ariſtippus*, inſanus *Lucretius*, *Diagoras*, dictus Athenis Epicureus, *beſtialiſſimus Sardanapalus*, et omnes quorum conſcientia premitur a flagitioſis criminibus; at contra viri ſancti et juſti, quorum immaculata eſt conſcientia, aſſeuerauter eam (animam) immortalem pronuntiant.

aber nicht alle brauchen vollkomne Philoſophen oder Tauſendkünſtler zu ſeyn; viel mehr fodert das Intereſſe der Menſchheit, daß höhere und geringere Talente, Kentniſſe, Kunſtfertigkeiten, auf die mannichfaltigſte Art unter den Individuen vertheilt ſind, wodurch einer von dem andern abhängig wird und alle zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke hinwirken. Dieſe ſeine Beſtimmung hat der Menſch zu verfolgen, ſo weit ſeine Natur es zuläßt, welcher ſelbſt ſie durchaus angemeſſen iſt; mit dem Tode hört ſie auf; nur unter der Bedingung des Todes hat der Menſch das Leben bekommen; zu fürchten hat er den Tod nicht; denn nach dem Tode iſt nichts. Vor den Thieren aber hat er, ungeachtet der Sterblichkeit, doch durch ſeine edlere Natur ſelbſt die größten Vorzüge *). — Die Pflicht, die zu ihrer Erhaltung unter gewiſſen Umſtänden Aufopferung der Güter und Freuden des Lebens, ja des Lebens ſelbſt, erheiſcht, verliert durch die Behauptung der Sterblichkeit der Seele an Würde und Verbindlichkeit nichts. Unter mehr Gütern iſt

*) *Pomp.* de imm. cap. XIV. p. 93. Quare *vniuerſalis finis generis humani* eſt, *ſecundum quid* de Intellectu *ſpeculatiuo* et *factiuo* participare, *perfecte* autem de *practico*. *Vniuerſum* enim *perfectiſſime conſeruaretur*, ſi omnes homines eſſent *ſtudioſi* et optimi, ſed non, ſi omnes eſſent *philoſophi*, vel *fabri*, vel *domificatores*. Neque ita eſt in virtutibus moralibus, ſicut in artibus et ſcientiis, quod vna impediat aliam, et incumbere vni impediat incumbere alteri; verum virtutes morales ſunt connexae, et qui perfecte habet vnam, habet omnes. — Quis mallet eſſe lapidem vel ceruum longae vitae, quam hominem quantumcunque vilem? — Nam quaecunque particula ſcientiae et virtutis praeponenda eſt omnibus delectationibus corporalibus, immo et regnis ipſis, in quibus ſuperabundant tyrannides et vitia.

iſt das größere, ſo wie unter mehr Uebeln das kleinere, zu wählen. Die Tugend belohnt ſich durch Glückſeligkeit, das Laſter beſtraft ſich durch Elend; jene iſt alſo immer vorzuziehen. Der Tod aus Pflicht, aus Vaterlandsliebe, aus Freundſchaft, iſt für edle Menſchen beſſer als ein Leben voll Schande, voll Kummer über die Schmach des Vaterlandes und das Elend der Geliebten. Wie könte alſo die Ueberzeugung von der Sterblichkeit der Seele der Tugend Abbruch thun? *) — Auch die Gottheit ſucht Pomponatius zu rechtfertigen. Ungeachtet der Sterblichkeit der Seele bleiben Verdienſt und Schuld nie wirklich unvergolten. Zuvörderſt iſt die Tugend ihre eigne Belohnung, da ſie durch ſich ſelbſt den Menſchen glücklich macht, und das Laſter ſeine eigene Strafe. Ferner wenn außerdem das Gute zufällig belohnt wird, ſo ſcheint es an ſeinem Werthe dadurch zu verlieren; im Gegentheile, wenn es unbelohnt bleibt, am Werthe zu gewinnen. Ariſtoteles, als er einſt gefragt wurde, was er der Philoſophie verdanke? erwiederte: daß ich das, was ihr aus Hoffnung einer Belohnung oder aus Furcht vor der Strafe thut, aus Liebe zur Tugend und aus Abſcheu vor dem Laſter thue. Warum übrigens einige Menſchen zufällig belohnt oder beſtraft würden oder nicht? das, meynte P., gehöre nicht für die gegenwärtige Unterſuchung**). — Da

*) Ibid. p. 98.

**) Nullum malum eſt eſſentialiter impunitum, neque bonum eſſentialiter irremuneratum. — Praemium eſſentiale virtutis eſt ipſamet virtus, quae hominem felicem facit. — Poena vitioſi eſt ipſum vitium, quo nihil miſerius, nihil infelicius eſſe poteſt. — Quando bonum accidentaliter praemiatur, bonum eſſentiale videtur diminui, neque remanet in ſua perfectione. Exem-

Da kein Menſch vom Irrthum frey iſt, ſo iſt es kein Verbrechen zu behaupten, daß auch alle Menſchen in einer gewiſſen Meynung ſich geirrt haben. Angenommen, es gebe nur drey Religionen, die chriſtliche, jüdiſche und mahometaniſche, ſo ſind die beyden letztern falſch, und doch hat ein ſehr großer Theil der Menſchen an ſie geglaubt und glaubt noch daran. Dazu komt, daß die Geſetzgeber auch politiſche und moraliſche Zwecke hatten, warum ſie die Lehre von der Unſterblichkeit und einem Zuſtande der Vergeltung nach dem Tode unter die Glaubensartikel aufnahmen *). — Die Geiſterbeſitzungen, Geſpenſterſcheinun-

Exempli cauſa, aliquis virtuoſe operatur ſine ſpe praemii, alter vero cum ſpe praemii, actus ſecundi non ita virtuoſus habetur, ſicut primi, quare magis eſſentialiter praemiatur is, qui non accidentaliter praemiatur, eo, qui accidentaliter praemiatur. — Cur autem aliqui praemiantur vel puniuntur accidentaliter, aliqui vero non, non eſt praeſentis propoſiti.

*) Nachſtehende Stelle ſcheint mir in dem ganzen Tractate des Pomponatius de immort. anim. die kühnſte, und wegen des Misbrauchs, der von ihr gemacht werden kann, die gefährlichſte zu ſeyn (p. 103.): *Politicus* eſt *medicus animorum*, propoſitumque Politici eſt, facere hominem magis *ſtudioſum*, quam *ſcientem*, modo ſecundum diuerſitatem hominum diuerſis ingeniis incedendum eſt ad hunc finem conſequendum. Aliqui enim ſunt *homines ingenui et bene inſtitutae naturae*, adeo quod *ad virtutem inducuntur ex ſola virtutis nobilitate et a vitio retrahuntur ex ſola ejus foeditate*, et hi *optime diſpoſiti* ſunt, licet *perpauci* ſunt. Aliqui vero ſunt *minus bene diſpoſiti*, et hi *praeter* nobilitatem virtutis et foeditatem vitii, *ex praemiis, laudibus et honoribus*, *ex poenis*, *vituperiis et infamia*, ſtudioſe operantur et vitia fugiunt, et hi in *ſecundo gradu* ſunt. Aliqui vero propter ſpem *alicujus boni*

nungen, Viſionen u. w. erklärt Pomponatius theils für fabelhaft, theils für Prieſterbetrug *), theils führt er ſie auf optiſche Täuſchungen, auf Geburten der Phantaſie u. w. zurück. — Eben ſo zeigt er, daß Ariſtoteles Lehre von der Sterblichkeit der Seele mit ſeinen Behauptungen in der Ethik nicht im Widerſtreite ſtehe, da dieſe ſich nur auf das gemeine

boni et timorem *poenae corporalis* ſtudioſi efficiuntur. Quare vt talem *virtutem* conſequantur, ſtatuunt politici vel *aurum*, vel *dignitatem*, vel aliquid tale; vt *vitia* vero fugiant, ſtatuunt vel in *pecunia*, vel in *honore*, vel in *corpore*, ſeu *mutilando* membrum, ſeu *occidendo* puniri. Quidam vero ex *ferocitate* et *peruerſitate naturae nullo horum mouentur*, vt quotidiana docet experientia, *ideo* poſuerunt *virtuoſis in alia vita praemia aeterna*, *vitioſis vero aeterna damna*, quae *maxime terrerent*. Major pars hominum, ſi bonum operatur, *magis ex metu aeterni damni*, quam *ſpe aeterni boni* operatur bonum, cum damna ſint magis nobis cognita, quam illa bona aeterna; et quoniam hoc vltimum ingenium *omnibus hominibus* poteſt prodeſſe, cujuscunque gradus ſint, *reſpiciens* legislator *pronitatem viarum ad malum*, *intendens communi bono* ſanxit: *animam eſſe immortalem*, *non curans* de *veritate*, ſed tantum de *probitate*, vt inducat homines ad virtutem; neque accuſandus eſt Politicus.

*) Ibid. p. 106. Multi ſacerdotes et templorum cuſtodes *quatuor virtutes cardinales* commutauerunt in *ambitionem*, *auaritiam*, *gulam* et *luxuriam*, et ad haec vitia omnia alia conſequuntur. Quare vt optatis perfruantur, his *fraudibus et fictionibus* vtuntur, ſicut tempeſtate noſtra aliquando contigiſſe ſcimus. Den Dämon des Sokrates und überhaupt die ſo genannten Schutzgeiſter deutet Pomponatius ſonderbar genug aſtrologiſch, ſo daß das Verhängniß jedes Menſchen, was er einem Genius zuſchreibt, eine Wirkung der Conſtellation iſt, unter welcher er gebohren ward.

meine Vorurtheil beziehen. — Den letzten Einwurf leugnet er geradezu. Er beweiſt aus der Literargeſchichte, daß auch ſehr vortreffliche Menſchen, unter denen er den Homer, Simonides, Hippokrates, Galen, Plinius, Seneca, nennt, die Sterblichkeit der Seele; hingegen ſehr ſchlechte die Unſterblichkeit annahmen. Er ſetzt hinzu: Perfectius aſſerentes animam mortalem melius videntur ſalvare rationem virtutis, quam aſſerentes ipſam immortalem. Spes namque praemii, et poenae timor, videntur ſeruilitatem quandam importare, quae rationi virtutis contrariatur *).

So

*) Auch in der Art, ſowohl wie Pomponatius die obigen Einwürfe darſtellt, als wie er ſie zu heben ſucht, wird man den hellen trefflichen Kopf nicht verkennen. Die größte Bewunderung verdient die Reinheit ſeines Moralprincips, die er ſogar durch die Vorausſetzung der Sterblichkeit der Seele zu begründen ſucht. Seine Denkart hat hierin viel Aehnliches mit der eines der neueſten Philoſophen, des Verfaſſers der Briefe über den Atheismus. Indeſſen beweiſt ſein Raiſonnement doch nicht immer, was es beweiſen ſoll. Man kann und muß ihm 1) allerdings zugeben, daß die Beſtimmung des Menſchen der Natur desſelben entſprechen müſſe. Daraus aber folgt nicht, daß ſie, wie bey den Thieren, auf das irdiſche Leben beſchränkt ſey. Gerade weil der Menſch ein freyes Vernunftweſen iſt, durch welchen Charakter er ſich von der organiſchen und thieriſchen Welt ſpecifiſch unterſcheidet, finden ſeine Anlagen in dieſem Leben das Ziel ihrer Ausbildung nicht. Dieß berechtigt unſtreitig zu einem praktiſchen Vernunftglauben an die Unſterblichkeit, und, was insbeſondre die Ausbildung der moraliſchen Anlagen betrifft, auch zum Glauben an die Erhaltung der Identität der Perſon nach dem Tode, wenn gleich das Wie hierbey theoretiſch unerklärlich bleibt. 2) Wird die Seele als ſterblich angenommen, ſo iſt offenbar die Erhaltung des Lebens

So blieb das Reſultat von der eigentlichen Sterblichkeit und uneigentlichen Unſterblich:

bens und der irdiſchen Glückſeligkeit das höchſte Gut. Daß Tugend und wahre Glückſeligkeit identiſch ſeyen, iſt falſch, und ſelbſt der Ariſtoteliſchen Philoſophie zuwider. Die Tugend iſt die Bedingung der wahren Glückſeligkeit in einer moraliſchen Weltordnung, aber ſie iſt nicht die Glückſeligkeit ſelbſt. Die Pflicht beruht demnach entweder, wenn die Seele ſterblich iſt, auf einem blinden Eigenſinne der Vernunft, die es mit ihrem Gebote auf ihre eigene Zerſtörung anlegt, was in ſich ſelbſt widerſprechend iſt; oder ſie behält nur Verbindlichkeit, ſo lange ihre Erfüllung die Glückſeligkeit überwiegt, die eine Folge der Nichterfüllung ſeyn würde. Dabey geſchähe aber doch die Erfüllung der Pflicht aus Eigennutze. Denn wenn ich lieber den Tod wähle, als ein Leben voll Schande oder Kummer und Elend, ſo handle ich nicht aus reiner Pflicht, ſondern nur, um dem Elende zu entgehen. Dieß iſt gleichwohl dem Moralprincipe des P. entgegen. Die Seele muß demnach entweder unſterblich ſeyn, oder die Pflicht vernichtet ſich ſelbſt. 3) Daß die Tugend um deſto edler wird, je uneigennütziger ſie iſt, je mehr ſie im Leben mit Widerwärtigkeiten und Leiden zu kämpfen hat, und je weniger ſie auf Belohnung in einem künftigen Zuſtande rechnet, iſt wahr. Nur rechtfertigt dieß die Gottheit nicht, falls die Seele ſterblich iſt. Denn gerade die edlere Tugend fodert von der Gerechtigkeit Gottes eine deſto höhere Glückſeligkeit. Das Misverhältniß zwiſchen Verdienſt und Belohnung, Schuld und Strafe, das in der Welt bemerkt wird, und deſſen Gründe P. übergehen zu können glaubte, bedurfte hier allerdings einer Aufklärung; ſofern er nicht einräumen wollte, daß darin, wenn man es auf die Gerechtigkeit Gottes beziehe, ein Argument für die Unſterblichkeit liege. 4) Daß eine Meynung bey der geſamten Menſchheit, oder einem großen Theile derſelben, allgemein galt oder noch gilt, iſt freylich kein Beweis für ihre Wahrheit. Aber der Umſtand verdient allemal Unterſuchung, zumal wenn es Meynungen ſind, die mit dem praktiſchen Leben zuſammenhangen, und alſo auch

in

lichkeit der Seele übrig, das Pomponatius vorher aus metaphyſiſchen Gründen entwickelt hatte. Er ſtellte dieſes Reſultat jedoch am Schluſſe ſeines Buchs nicht dogmatiſch, ſondern nur ſkeptiſch auf, und überläßt es der Gottheit, das Problem zu entſcheiden. Dieſer gezieme es nicht, die Menſchheit hierüber in der Unwiſſenheit zu laſſen, da die Meynung von der Unſterblichkeit oder Sterblichkeit der Seele ſo großen Einfluß auf ihr praktiſches Leben habe. Dieß führt ihn denn auf die Lehre des Chriſtenthums, welcher zufolge die Seele unſterblich iſt, und die er als göttliche Offenbarung unbedingt für gültig anerkennt, zum mindeſten den Worten nach. Animam eſſe immortalem, eſt articulus fidei. Ergo probari debet per propria fidei; medium autem, quo innititur fides, eſt reuelatio et ſcriptura canonica.

Wird die Frage aufgeworfen: wie es in der That um die wahre und ernſtliche Ueberzeugung des Pomponatius von der Unſterblichkeit oder Sterblichkeit der

in der praktiſchen Natur des Menſchen einen Grund vermüthen laſſen. Dieſe Unterſuchung hat P. ſehr unvollſtändig ausgeführt. Den ältern Geſetzgebern und Religionsſtiftern traut er eine raffinirtere Politik zu, als ſie hatten. Hätte Leo X. eine neue Religion geſtiftet, könte er wohl ſo raiſonnirt haben, wie P. die alten Geſetzgeber und Religionsſtifter raiſonniren läßt; aber dieſe letztern folgten gewiß in der Lehre von der Unſterblichkeit ihren eignen Ahndungen oder dem Glauben ihrer Zeitgenoſſen. 5) Was P. gegen den Beweis der Unſterblichkeit aus den Geſpenſtern, Viſionen u. w. beybringt, und ſeine Ausgleichung der vermeynten Widerſprüche des Ariſtoteles, verdienen Billigung. In dem letztern Argumente iſt außer mehrern hiſtoriſchen Unrichtigkeiten auch das eine falſche Behauptung, daß die Leugner der Unſterblichkeit die Tugend beſſer begründen, als die Vertheidiger derſelben, wie aus dem obigen (Nro. 2. 3) erhellt.

der Seele geſtanden habe? ſo kann man nach den vorhandenen hiſtoriſchen Datis nicht anders antworten, als daß er als Philoſoph der reinen Peripatetiſchen Lehre gemäß und auch aus anderweitigen Vernunftgründen die Unſterblichkeit der Seele gar ſehr bezweifelt, die Exiſtenz eines befriedigenden Beweiſes für dieſelbe aus der Vernunft und Erfahrung geleugnet, und dagegen die Sterblichkeit der Seele für ungleich wahrſcheinlicher gehalten; allein als Chriſt die Vernunft dem Glauben an die Offenbarung, welche die Unſterblichkeit und einen Zuſtand moraliſcher Vergeltung nach dem Tode verheißt, unterworfen habe. Ob es ihm mit dieſem Glauben an die poſitive Religionslehre ein Ernſt geweſen ſey, läßt ſich nicht mit Zuverläſſigkeit beſtimmen. Als Gegengrund könte man angeben, daß er die Einführung der Lehre von der Unſterblichkeit als Glaubensartikel den Religionsſtiftern, von denen er kurz vorher des Chriſtus, Moſes, und Mahomet ausdrücklich erwähnt, zur Politik anrechne. Auf der andern Seite aber verſichert er ſeine Ueberzeugung von der Göttlichkeit Chriſti und der Lehre desſelben ſo beſtimt und feyerlich, und die moraliſchen Geſinnungen, die er äußert, ſind ſo lauter und herzlich, daß die unparteyiſche Wahrheitsliebe eines Geſchichtſchreibers der Philoſophie es ſich ſchwerlich erlauben darf, ihn geradehin für einen weltklugen Heuchler in dieſem Puncte zu erklären, wenn ſie auch nicht ableugnen kann, daß der Verdacht gegen ihn ſehr groß iſt; zumal da es eine gewöhnliche in den meiſten Fällen leere und nichts ſagende Entſchuldigungsformel der Philoſophen vor und nach ihm war, daß ihre philoſophiſche Muſe ſich beſcheide, und die Autorität der Kirche auch in Sachen der Philoſophie unbedingt anerkenne.

Ein

Ein anderes nicht minder wichtiges philoſophiſches Werk des Pomponatius iſt: De fato, libero arbitrio et de praedeſtinatione libb. V. *). So viel auch ſchon über dieſe ſchwierigen Gegenſtände von ältern und neuern Schriftſtellern geſchrieben und verhandelt war, ſo fand er ſich dennoch nicht befriedigt. Das erſte Buch iſt beſonders gegen das dem Lieblingsphiloſophen des damaligen Zeitalters, dem Alexander Aphrodiſiaeus, beygelegte Werk de fato gerichtet; die übrigen betreffen die Vorſtellungsarten anderer Peripatetiker und NichtPeripatetiker, und des Pomponatius eigene Anſicht. Er nimt auch in dieſer Schrift, wie in dem Tractate de immortalitate animae, die Miene und den Ton eines Skeptikers an, der nur ſeine Zweifel und eigene Unwiſſenheit darlegen wolle, um deſto leichter und beſſer von andern belehrt werden zu können, wiewohl doch ſeine Unterſuchung ſelbſt, und die Reſultate, welche er daraus zieht, ihrem weſentlichen Inhalte nach ſehr dogmatiſch ſind.

Alexander von Aphrodiſias vertheidigte den unbedingten Indeterminism gegen die Stoiker; aber ſeine Gründe ſchienen dem Pomponatius, ſo viel Achtung er auch gegen jenen Peripatetiker hatte, nicht bündig genug, und er nahm ſelbſt die Partey der Stoiker bis auf einen gewiſſen Punct wider

*) Die erſte Ausgabe erſchien zu Venedig 1525 fol.; nachher nebſt dem Buche de incantationibus zu Baſel 1567; 8. durch Beſorgung des Wilhelm Grataroluſ. Das letztere Buch hat eben dieſer 1556 und 1566 eben daſelbſt auch beſonders abdrucken laſſen. Ich habe mich der Ausgabe des Gratarolus vom Jahr 1567 bedient.

wider ihn *). Der erſtere behauptete: es gäbe keine beſtimte Urſachen zufälliger Dinge, indem ſie ſonſt nicht zufällig seyn würden; durch das Fatum der Stoiker werde alle Zufälligkeit aufgehoben, weil unter Vorausſetzung immer nothwendig determinirender Urſachen Nichts in eben der Zeit geſchehen oder nicht geſchehen könne; die Freyheit werde dadurch bewieſen, daß die Menſchen ſich über ihre Handlungen vorher berathſchlagen, daß man Handlungen lobe oder tadle, daß Handlungen bereuet würden; die Freyheit im Menſchen ſey Thatſache, nach deren Grunde man eben ſo wenig weiter fragen dürfe, wie nach den Gründen von Grundeigenſchaften natürlicher Dinge, z. B. warum das Feuer wärme?

Pomponatius antwortete hierauf: daß, ſoferne die Urſachen ſämtlich gegeben ſind, auch nothwendig die Wirkung erfolgen müſſe, und alſo auch das Zufällige allemal ſeine beſtimte Urſache habe. Der Zufall als ſolcher könne nur gelten in Beziehung auf die mangelhafte Erkentniß der Urſachen, und in dem Betrachte könne er mit dem Fatum ſehr gut beſtehen. Was aber das Argument für die Freyheit anlangt, das von der Berathſchlagung der Menſchen über ihre Handlungen, dem Lobe und Tadel derſelben, der Reue u. w. hergenommen wird, ſo läßt ſich dieſem Folgendes entgegnen: Der Wille wird entweder von außen beſtimt, (denn irgend wodurch muß er doch beſtimt werden); oder er beſtimt ſich ſelbſt. Das erſtere führt abermals zum Determinism. Dem andern widerſpricht der Ariſtoteliſche

*) *Pomponat.* de fato, libero arbitr. et praedeſtinatione lib. I. cap. 2. ſq.

liſche Grundſatz: daß dieſelbe Urſache ſich nicht ſo und anders zugleich beſtimmen kann; wodurch folglich die freye Selbſtbeſtimmung des Willens wegfällt. Die Berathſchlagung gehört mit zu der Reihe der determinirenden Urſachen. Die Reue iſt eine determinirte Wirkung; das Geſchehene wird nicht durch ſie ungeſchehen gemacht; und ſie beruht auf der Einbildung, daß Jemand hätte anders handeln können, als wie er gehandelt hat. Lob und Tadel, Verdienſt und Schuld, ſind auf gleiche Weiſe in den Plan des Determinismus verflochten. Der Menſch kann nicht Herr ſeiner Handlungen ſeyn, wenn alles von Gott vorausbeſtimt, und mit unabänderlicher Gewißheit vorausgewußt wird. So waren Alexander's Argumente gegen das Stoiſche Fatum vom Pomponatius widerlegt.

Aber es war nicht die Abſicht des letztern, den Determinism hierdurch ſchlechthin zu begründen. Er wollte vorerſt nur zeigen, daß derſelbe vom Alexander noch nicht zerſtört ſey; und machte nun den Uebergang zu einer tiefer eindringenden auch die Vorſtellungsarten anderer philoſophiſcher Parteyen über dieſe Materie ſtrenge prüfenden Unterſuchung *). Er nahm den Begriff des Schickſals in der gemeinen Bedeutung, daß alle Ereigniſſe in der Welt nothwendig nach einem äußern Grunde ſo erfolgen, wie ſie erfolgen, und das Gegentheil derſelben ſchlechthin unmöglich war, ſo daß auch das, was nicht geſchieht, darum nicht geſchieht, weil es nicht hat geſchehen können. Dem Schickſale correſpondirt die göttliche Vorſehung und ſteht entgegen die Freyheit. Ob die Freyheit eine Eigenſchaft Gottes, der Engel,

*) Ibid. lib. II. cap. I. ſq.

Engel, oder der Intelligenzen überhaupt ſey, komt hierbey nicht in Betrachtung; genug der Menſch iſt ſich eines ſolchen Vermögens bewußt; und wenn dieß Vermögen des Menſchen nur Realität hat, ſo kann nicht Alles durch das Schickſal beſtimt werden. Mit der Freyheit des Menſchen aber ſcheint wiederum die göttliche Vorſehung im Widerſtreite zu ſtehen; denn wenn dieſe alle Thätigkeiten der Weltweſen untrieglich erkent und alle regiert, ſo ſind alle durch jene determinirt, und die Freyheit iſt aufgehoben. Indem man alſo eine göttliche Vorſehung annimt, nimt man gewiſſermaßen ein Schickſal an, wodurch die Freyheit vernichtet wird; und indem man die Freyheit annimt, vernichtet man die göttliche Vorſehung und das Schickſal zugleich. Gleichwohl läßt ſich das objective Daſeyn der Freyheit, der Vorſehung, des Schickſals, jedes dieſer Principien für ſich genommen und außer Verbindung mit einander, nicht ableugnen. Es wäre gotteslaſterlich, die Vorſehung, und es wäre der Erfahrung und dem Bewußtſeyn zuwider, die Freyheit nicht anerkennen zu wollen. Für ſich ſcheint auch jede ſehr gut beſtehen zu können; der Widerſtreit offenbart ſich nur dann erſt, wenn ſie in Beziehung auf daſſelbe handelnde Subject vereinigt werden ſollen. Hieraus entſpringen die mannichfaltigen Behauptungen der Philoſophen, von denen, wie hier Pomponatius vorläufig äußert, keine iſt, die nicht große Schwierigkeiten zurückließe, und keine völlig genug thut.

Pomponatius ſtellt nun die verſchiedenen philoſophiſchen Vorſtellungsarten, die ihm bekant geworden waren, auf, und beurtheilt ſie mit großer Schär-

ſe, Genauigkeit und Unbefangenheit. Mit der hiſtoriſchen Richtigkeit muß man es aber nicht ſtrenge nehmen. Er legt mehrern ältern Philoſophen Raiſonnements bey, an welche dieſe gar nicht dachten, und die er ihnen nur nach der Analogie ihres Syſtems überhaupt zutraute, oder aus andern einzelnen aus dem Zuſammenhange mit ihrem übrigen Syſteme geriſſenen Meynungen folgerte, wenn gleich die angeblichen Urheber derſelben ſelbſt zum Theile das Gegentheil jener Meynungen der wahren Geſchichte nach lehrten. Im Ganzen machte er ſich die Philoſophie ſeiner Vorgänger über Schickſal, Vorſehung und Freyheit, wie ſie wohl hätte geweſen ſeyn können, und nahm dabey die hiſtoriſchen Data zu Hülfe, die er wußte und wie er ſie wußte. Doch gilt dieſes weniger von den Lehren der Peripatetiker, Stoiker, des Boethius, der chriſtlichen Philoſophen, in Anſehung deren er die hiſtoriſche Treue ſorgfältiger beobachtete. In ſeiner Darſtellung und Kritik der ältern Philoſophie über Determinism und Indeterminism kann ich den Pomponatius hier nicht verfolgen; ich will nur die Hauptpuncte, um die ſich ſeine Speculation herumdreht, und die Reſultate angeben. Er hat ſchon faſt alle Gründe und Gegengründe erſchöpft, die der ältere Dogmatismus vor Erſcheinung der neueſten Philoſophie in dieſer Materie vorbringen konte.

Einige ältere Philoſophen behaupteten die Freyheit und leugneten die göttliche Vorſehung, weil, wie Protagoras und Diagoras vorausſetzten, kein Gott oder keine Götter exiſtirten; oder weil, wie Epikur annahm, die Götter ihre Zeit in müſſiger ſeliger Ruhe verlebten, und ſich um die Ereigniſſe in der Welt und die menſchlichen Angelegenheiten gar nicht bekümmer-

ten

ten, indem dieſe Sorge ihre Seligkeit mindern und unterbrechen würde; oder endlich, weil, was Cicero meynte, die Vorſehung und die Freyheit mit einander ſchlechthin unverträglich ſeyen. Andere gaben die Exiſtenz der Freyheit zugleich mit der göttlichen Vorſehung zu; meynten aber, daß die leztere ſich nur bis auf den Mond erſtrecke, hingegen nicht auf die ſublunariſchen Dinge wegen der Zufälligkeit, Unregelmäßigkeit, Unbeſtändigkeit, und Vergänglichkeit derſelben, welche Eigenſchaften ſich mit einer göttlichen Regierung jener Dinge durchaus nicht reimen ließen. P. bemerkt, daß dieſe Meynung fälſchlich vom Chalcidius in deſſen Commentare zum Timäus des Plato dem Ariſtoteles zugeſchrieben werde, und widerlegt ſie aus des leztern Ethik und dem Buche de bona fortuna *). Eine dritte Partey ſchloß zwar die Verwaltung der ſublunariſchen Welt nicht von der göttlichen Vorſehung aus, da jene durch den Einfluß der Geſtirne beſtimt werde, und die Bewegung der Geſtirne unmittelbar von Gott abhange, Gott alſo doch mittelbar auf die ſublunariſche Welt einwirke. Allein um neben der göttlichen Vorſehung die Freyheit zu erhalten, unterſchied ſie den allgemeinen Charakter der ſublunariſchen Dinge von dem beſondern; rechnete zu jenem die nothwendigen und unvermeidlichen Naturgeſetze, die als ſolche der Vorſehung unterworfen, und eben deßwegen unabänderlich ſind; zu dieſem aber alle Zufälligkeiten, wohin auch

*) Ibid lib. II. cap. 4. Das hier vom Pomponatius angeführte Buch des Ariſtoteles de bona fortuna iſt unecht. Indeſſen konte ſich P. wohl darauf berufen; denn es iſt ein Cento aus den Ethicis ad Eudemum.

auch die Handlungen aus Freyheit gehören, die ihrer Natur nach der göttlichen Vorſehung unbekant und von ihr unabhängig ſind. Dieſe Partey, an deren Spitze eigentlich Ariſtoteles, und von ſeinen ſpätern Auslegern Themiſtius und Averrhoes ſtanden, leugnete alſo die Freyheit im Verhältniſſe zu der allgemeinen Vorſehung oder zu den nothwendigen Naturgeſetzen, und leugnete zugleich eine ſpecielle Vorſehung in dem Verhältniſſe zur Freyheit, ſofern dieſe unter dem Begriffe der zufälligen Natur ſteht. Da aber durch die Ariſtoteliſche Vorſtellungsart die Allmacht und Allwiſſenheit Gottes beſchränkt werden, indem die zufällige Natur von ihm unabhängig iſt; da ferner der allgemeine Charakter der ſublunariſchen Natur auf dem individuellen beruht, alſo die allgemeine Vorſehung die individuelle vorausſetzt: ſo waren vornehmlich die chriſtlichen Philoſophen mit jener nicht zufrieden, und ſuchten eine andere Auskunft auf verſchiedenen Wegen und mit mancherley von einander abweichenden Nebenbeſtimmungen. Nach den berühmteſten und ſcharfſinnigſten unter ihnen ſollte die Vorſehung Gottes nicht bloß allgemein, ſondern ſpeciell ſeyn, unbeſchadet der Zufälligkeit der Dinge und der menſchlichen Freyheit *). Die ſublunariſchen Dinge ſind gegen die Beſtimmung der himliſchen oft durch die Natur ihrer Materie widerſpänſtig, und daher rühren die zufälligen Ereigniſſe bey allen nothwendigen Geſetzen der Wirkſamkeit der Himmelskörper, die in der Vorſehung ihren Grund haben, und die ſich auch auf die individuelle ſublunariſche Natur erſtrecken. Auch die Freyheit des Menſchen wird durch die göttliche Vorſehung nicht aufgehoben; denn Gott will und ſieht vorher,

*) Ibid. lib. II. cap. 6.

her, daß der Menſch frey handelt und wie er handelt; der Menſch wird alſo immer frey handeln, und doch nie anders handeln, als wie es Gott vorher geſehen und gewollt hat. Wie kann aber die Gottheit ein freyes Handlen vorauswiſſen? Die Antwort iſt: Die Vorſehung kann ſich bloß auf künftige Handlungen beziehen, und die Beſtimmung dieſer allein hängt von dem freyen Willen ab. Sofern alſo Handlungen zukünftig ſind, und lediglich als ſolche gedacht werden, kann die Gottheit ſie nicht mit Zuverläſſigkeit vorher wiſſen, eben weil die freye Beſtimmung des Willens ungewiß iſt. Aber die künftigen Handlungen werden einmal gegenwärtig, und ſofern ſie als gegenwärtig gedacht werden, weiß ſie Gott mit Gewißheit. In Gott ſind aber alle Zeiten gleich gegenwärtig; daher läßt ſich das Nichtwiſſen künftiger freyer Handlungen als ſolcher und das Wiſſen eben derſelben als gegenwärtiger in Gott zuſammendenken. Der Erfinder dieſer ſubtilen Sophiſterey, um die Möglichkeit des göttlichen Vorauswiſſens der freyen Handlungen mit der Möglichkeit dieſer freyen Handlungen als ſolcher ſelbſt zu vereinbaren, war Thomas von Aquino, von welchem ſie Pomponatius entlehnte. Eine andere Schwierigkeit blieb hierbey jedoch noch zu löſen übrig. Wenn Gott die künftigen Handlungen bloß als zufällige erkennt, ſo entſteht die Frage: Wer beſtimt unter mehr möglichen zufälligen Handlungen die erfolgende wirkliche eines Menſchen? Wird dieſe von Gott beſtimt, ſo iſt dadurch die Freyheit des Menſchen aufgehoben; beſtimt ſie aber der Menſch ſelbſt, ſo fließt hieraus erſtlich eine Unabhängigkeit des Menſchen von Gott, die dem Satze widerſpricht, daß Gott der Grund alles Vorhandenen ſey; und zweytens eine Abhängigkeit der

göttlichen Erkentniß von dem frey handelnden Menſchen, indem jene erſt dadurch beſtimt wird, wie der Menſch wirklich handelt. Auguſtin hatte hierauf erwiedert: Die Urſache der wirklich erfolgenden freyen Handlung des Menſchen ſey nicht bloß in Gott, und nicht bloß in dem Menſchen, ſondern in beyden zu ſuchen; daher könne Gott ungeachtet der Freyheit des Menſchen doch immer Realgrund der Exiſtenz und Thätigkeit desſelben ſeyn, und umgekehrt könne der Menſch, ungeachtet die Cauſſalität Gottes ihn beſtimt, doch als frey gedacht werden. Aber mit Recht entgegnete Pomponatius, daß zwiſchen Gott und dem Menſchen als Urſachen desſelben Effects (einer menſchlichen Handlung) gar keine Gleichheit ſtatt finde, wie etwa zwiſchen zwey Menſchen, die beyde ein Schiff ziehen, von denen der eine ſo gut Urſache des Effects iſt, wie der andere. Der Menſch iſt als Urſache der Gottheit untergeordnet, und nur ein Werkzeug Gottes, das ſich nach dem Principe richten muß, von welchem ſeine Wirkſamkeit ausgeht. Daher fällt die Handlung des Menſchen allemal auf die Determination Gottes zurück. Um dieſer und noch mehreren mit der Vorſtellungsart der chriſtlichen Philoſophen verbundenen Schwierigkeiten ſich zu entziehn, meynt Pomponatius, hätten die Stoiker die Freyheit des Menſchen geleugnet, und dagegen eine göttliche Vorſehung angenommen, die aber ſelbſt nicht nach Nothwendigkeit, ſondern nach Freyheit handle, wiewohl, ſofern ſie handelt, der Effect nothwendig wird. Inzwiſchen ſtreiten auch gegen die Stoiſche Lehre die triftigſten Gründe noch außer denen, die Alexander von Aphrodiſias vorbrachte. Werden alle Ereigniſſe und auch alle menſchliche Handlungen durch Gott als den erſten Urheber der Reihe von Urſachen und Wirkun-

kungen beſtimt; ſo erſcheint Gott als das ungerechteſte und grauſamſte Weſen, als das Princip alles Böſen und alles Uebels. Er hat ſelbſt die Menſchen determinirt, ſofern ſie gut oder böſe handeln, und beſtraft ſie in der Hölle ohne ihre Schuld, und belohnt ſie im Himmel ohne ihr Verdienſt *). Die Begriffe des Wirklichen und Möglichen werden dadurch mit einander in einen ungereimten Widerſtreit gebracht; denn eine Handlung, die nicht wirklich geſchehen iſt, hat alsdenn auch nicht geſchehen können, z. B. ein Menſch, der nie gelacht hat, hat möglicherweiſe nicht lachen können. Auch müßte ſich unſer Bewußtſeyn, welches die Freyheit als Thatſache enthält, auf das ſelt-

*) Ibid. lib. II. cap. I. p. 554. Videtur ex iſta poſitione (Stoicorum) ſequi, quod Deus ſit omnium crudeliſſimus carnifex, ſuper omnes carnifices injuſtiſſimus, et denique omni malitia refertus, immo omnis malitiae et defectus auctor; neque videtur, quod alium diabolum vel tentatorem malignum oportet ponere, quam ipſum Deum. Quid autem inopinabilius, quid ſtultius dici poteſt, quam talia de Deo dicere; imo horret animus, membra tremunt, totus homo efficitur extra ſe in audiendo vel excogitando talia de Deo. Apertum autem eſt, iſtud ſecundum Stoicos ſequi, quoniam aut anima humana ponitur immortalis aut mortalis. Si immortalis, maxima pars hominum in aeternum cruciabitur in Inferno. Verum hoc non eſt ex defectu ipſarum animarum, quandoquidem ſecundum poſitionem ad talia ſunt impulſae et ipſo fato. Verum quid aliud de Deo dici poteſt, niſi ipſum maxime gaudere cruciatibus et ipſis delectari; aſt parum laetari bonis hominis (hominibus), quandoquidem viri boni ſint velut phoenices in Aethiopia. Quanta ſit etiam ejus injuſtitia, non eſt difficile videre, quando aliquos nullo merito praecedente tantum extollit, aliquos et nullo demerito deprimit, quod maxime injuſtum videtur.

ſeltſamſte und unbegreiflichſte widerſprechen, wenn es wirklich keine Freyheit gäbe.

Alle bisher angezeigte Meynungen der ältern Philoſophen thun freylich der Kritik des Pomponatius nicht völlig Genüge; er bleibt aber doch bey der chriſtlichen und bey der Stoiſchen, als den beyden annehmlichſten, ſtehn, und verwirſt die übrigen ſchlechthin. Zu der chriſtlichen bekante er ſich gleichwohl nur als Chriſt; zu der Stoiſchen aber als Philoſoph; denn in philoſophiſchem Betrachte ſetzt er der chriſtlichen Vorſtellungsart ſehr bedeutende und ſehr ſtark ausgedrückte Einwürfe entgegen *). Der erſte iſt die vorher erwähnte Schwierigkeit, wie des Menſchen Seyn und Handeln in Gott ſeinen Real-Grund haben, und doch frey ſeyn könne? Der zweyte iſt folgender. Nach dem Chriſtenthume iſt es die heilige Pflicht des Menſchen, einen irrenden und fehlenden Nächſten vom ſeinem Irrthume und Fehler zu befreyen. Nun iſt Gott allwiſſend und kennt alle Fehler der Menſchen von Ewigkeit her; warum befreyet er ſie nicht von ihren Fehlern? warum iſt es in Gott keine Sünde, daß er dieß unterläßt; wohl aber in dem Menſchen? Drittens: Gott hält die Menſchen nicht bloß vom Böſen zurück; ſondern er hat ſie noch dazu mit allen Urſachen und Reizen zur Verführung ausgeſtattet und umgeben. Der Wille des Menſchen iſt eben ſo ſchwach und verderbt, wie ſein Verſtand blind iſt. Zu den Wohllüſten und Laſtern wird der Menſch von allen Seiten gelockt; die Tugenden werden ihm erſchwert und vergällt, gleichſam als ob Gott es recht darauf hätte anlegen wollen, die Menſchen zu Sündern zu machen. Giebt et ja Menſchen in der Welt,

*) Ibid. lib. II. cap. 6. p. 601 ſq.

Welt, die den Tugenden nachſtreben, ſo werden ſie verfolgt, geplagt, wohl gar ſchmerzlich getödtet; ſo daß es faſt ſcheint, ſie würden von Gott um ihrer Tugenden willen geſtraft. Dagegen die Böſewichter werden geehrt und gefürchtet; alles gelingt ihnen; was nothwendig die Menſchen von der Tugend abſchrecken muß. Um den Menſchen zum Böſen zu bewegen, bedarf es gar nicht des Teufels und ſeiner Genoſſen; Gott ſelbſt hat in die Natur Reize genug zum Laſter, und Abmahnungen genug von der Tugend gelegt. Viertens: Es läßt ſich eine Welt denken, in welcher lauter gute Menſchen, aber ſehr wenig Böſewichter lebten, ſtatt daß in der unſrigen ſehr viel Böſewichter und ſehr wenig gute Menſchen exiſtiren. Warum hat Gott nicht jene Weltordnung vorgezogen? Da er gleichwohl die gegenwärtige wählte, ſo muß dieſe ſeinem Willen am angemeſſenſten geweſen ſeyn. Gott will alſo ſelbſt, daß die Menſchen ſo ſündigen, wie ſie ſündigen, und die Böſewichter thun nichts anders, als daß ſie der ihnen von Gott mitgetheilten Natur und dem göttlichen Weltplane folgen.

Dieſe Einwürfe, welche ſich gegen die chriſtliche Vorſtellungsart erheben, treffen, wie Pomponatius glaubt, die Stoiſche weniger oder gar nicht, und daher neigte er ſich als Philoſoph mehr zu dieſer hin, und ſuchte zugleich die oben bemerkten Schwierigkeiten gegen dieſelbe wegzuräumen *). Sobald die göttliche Vorſehung nicht bloß eine allgemeine, ſondern eine ſpecielle ſeyn ſoll, ſo erſcheint Gott als Urheber auch des Böſen, und dieſe Folgerung iſt ſo wenig beym Chriſtianism, wie beym Stoicism

*) Ibid. lib. II. cap. 7. p. 606 ſq.

cism vermeidlich. Aber es komt darauf an, in welchem Syſteme dieſe Folgerung, ſo zu reden, minder drückend iſt, und das ſcheint ſie im Stoiſchen nach der Auslegung des Pomponatius zu ſeyn. Die Vollkommenheit des Univerſum's erfoderte alle möglichen Verſchiedenheiten und Contraſte, und daraus läßt ſich das Daſeyn des Guten und Böſen, des Vollkommen und Unvollkommen u. w. erklären, ohne daß man die Gerechtigkeit Gottes anklagen dürfte, die vielmehr gerade in der Vollſtändigkeit der Verſchiedenheiten und Contraſte in der Welt erſt als Gerechtigkeit erſcheint. Nimt man dieſe Idee nicht als Erklärungsprincip zu Hülfe, ſo gleicht die Gottheit in ihrer Schöpfung den Kindern, die Kartengebäude aufrichten, um ſie demnächſt wieder einzureißen. Man braucht nur zu erwägen, daß die Elemente ſich unaufhörlich in einander verwandeln; daß ein Thier der Mörder des andern iſt; daß die Fäulniß in den Vegetabilien und thieriſchen Subſtanzen die Urſache und der Stoff neuer Erzeugungen wird; daß die Sphären ihren Tanz anfangen, um ihn in einer beſtimten Zeit zu endigen, und ihn endigen, um ihn von neuem anzufangen; daß Pflanzen und Thiere und auch der Menſch blühen und reifen und wieder verwelken. Wie wenig dieß Erklärungsprincip des Böſen in der That befriedige, entgieng dem Scharfſinne des Pomponatius nicht. Er zeigt dieß ſogar ſelbſt ſehr umſtändlich. Aber er behauptete, daß nach dem Stoiſchen Syſteme, in welchem jenes Erklärungsprincip zum Grunde liege, die Gottheit das Böſe ſeiner Nothwendigkeit für das Univerſum wegen zulaſſen müſſe; hingegen nach dem Chriſtenthume das Böſe hindern könte und nicht hindern wollte; was ungleich ärger ſey. Ferner: Die Stoiker behaupteten entweder

der die Sterblichkeit der Seele ſchlechthin, oder ſie nahmen eine Rückkehr der Seelen zur Weltſeele und eine neue Vereinigung derſelben mit einem menſchlichen Körper, alſo die Unſterblichkeit in einer eigenen Bedeutung an. Dadurch wird die Gottheit von dem Vorwurfe der Grauſamkeit und Ungerechtigkeit befreyt, der ihr nach den Lehren des Chriſtenthums von der Unſterblichkeit und der Vergeltung des Guten und Böſen im Himmel und in der Hölle aufgebürdet werden kann. Den angezeigten Widerſtreit unter den Begriffen des Wirklichen und Möglichen, welcher aus dem Stoiſchen Determinism hervorgeht, hob Pomponatius durch eine Diſtinction: daß nicht Alles, was auf irgend eine Art möglich iſt, auch wirklich wird, ſondern nur dasjenige, dem kein nothwendiges Hinderniß in den Weg komt. Ein in die Höhe gehaltener Stein, frey gelaſſen, wird ohne Zweifel niederfallen; aber eben derſelbe wird nicht fallen und auch unmöglich fallen können, nicht weil ſeine Natur es ſo mit ſich brächte, ſondern weil ein nothwendiges Hinderniß eintritt. Endlich iſt es allerdings eine Thatſache des Bewußtſeyns, daß wir etwas wollen und nicht wollen können; allein dieß wird nicht geleugnet; ſondern nur, daß der abſolute Grund dieſes Wollens und Nichtwollens in uns ſey; denn, was unſer Wollen oder Nichtwollen beſtimt, wiſſen wir nicht, und dieß iſt gerade das Problem, über deſſen Entſcheidung geſtritten wird, und welches die Stoiker dadurch löſen, daß ſie den abſoluten Grund der Willensbeſtimmung in die Gottheit ſetzen. Wenn dieſe Entſcheidung die richtige iſt, ſo iſt die Freyheit, obgleich Thatſache des Bewußtſeyns, doch nur ſcheinbar und Täuſchung.

Bey

Bey allen Vorzügen, welche **Pomponatius** dem Stoiſchen Determinism beylegt, unterwirft er dennoch als Chriſt, wie in der Lehre von der Unſterblichkeit, ſeine philoſophiſche Ueberzeugung dem Glauben an die Ausſprüche der Offenbarung. Dieſen gemäß handelt Gott ſelbſt nach Freyheit, und nicht nach einer fatalen Nothwendigkeit, und eben ſo frey iſt auch der menſchliche Wille. **Pomponatius** bemüht ſich alſo nunmehro in dem dritten und vierten Buche nur, die Möglichkeit der Freyheit an ſich ſelbſt und ihr Verhältniß zur göttlichen Vorſehung ſo gut zu erklären und begreiflich zu machen, wie es in Einſtimmung mit den Lehren des Chriſtenthums nach ſeiner Einſicht ſich thun laſſen wollte. Am merkwürdigſten iſt hier ſeine Meynung von dem Verhältniſſe, worin der Wille des Menſchen zu dem Verſtande und den Objecten ſtehe*). Er prüft und verwirft verſchiedene Meynungen, die darüber vorgebracht waren, und entſcheidet ſelbſt zuletzt dahin: daß bey freyen Handlungen die Ueberlegung des Verſtandes den Willen beſtimme; der Verſtand ſey alsdenn thätig, und der Wille leidend; hernach aber habe der Wille das Vermögen, den Entſchluß auszuführen oder nicht, und wähle unter entgegengeſetzten Entſchlüſſen einen; alsdenn ſey der Wille allein thätig, und der Gegenſtand und die Ueberlegung des Verſtandes ſeyen nur die nothwendigen Bedingungen ſeiner Wirkſamkeit. Man konte hiergegen einwenden, daß der Wille durchaus wollen müſſe, was der Verſtand für das Beſte erkenne, und folglich könne eine ſolche Gleichgültigkeit des Willens nicht ſtatt finden. Dieſem Einwurfe wich P. dadurch aus, daß er annahm, die Freyheit des Willens ſey nicht ein Vermögen, das Gute zu haſſen und das Böſe zu lieben,

*) Ibid. lib. III. cap. 2. ſq.

ben, weil dieß unmöglich ſey, ſondern auch das erkante Gute oder Böſe nicht zu wollen. Von dieſem Vermögen des Nichtwollens laſſe ſich weiter kein Grund angeben, weil hierin eben das Weſen der Freyheit beſtehe; jeder Grund, welchen man angeben könte, würde ein phyſiſcher ſeyn, und damit werde die Freyheit aufgehoben. Der Hauptſchwierigkeit, wie ſich das Böſe, das aus der Freyheit hervorgeht, mit dem Vorherwiſſen Gottes vertrage, begegnete P. mit den gewöhnlichen unbefriedigenden Gründen *). Gott habe den Menſchen die Vernunft gegeben, um das Böſe zu verhüten, und mehr habe er nicht thun können, ohne die Freyheit zu vernichten. Der Menſch habe freylich die Pflicht, das Böſe bey ſeinen Mitgeſchöpfen zu verhüten, aber dieſe Pflicht laſſe ſich nicht eben ſo von der Gottheit behaupten. Die menſchliche Natur ſey ſo vollkommen, wie ſie habe werden können, und die Reize zum Laſter ſeyen nicht da, uns dazu zu verführen, ſondern vielmehr den Werth der Tugend zu erhöhen, dadurch daß der Menſch jene überwinde.

Sofern Pomponatius die Lehre des Chriſtenthums von dem Verhältniſſe der menſchlichen Freyheit zur göttlichen Vorſehung für die einzig gültige erklärte, konte er auch das Dogma von der Prädeſtination nicht umgehen. Die ältern Philoſophen waren auf dieſes Dogma nicht gerathen. Nahmen ſie die Sterblichkeit der Seele an, ſo war an eine göttliche Gnadenwahl gar nicht zu denken; und die Unſterblichkeit hofften ſie unter Bedingungen und Umſtänden, wobey ſie eben ſo wenig zu einer ſolchen Idee Veranlaſſung hatten. Aber die Lehre des Chriſtenthums muß-

*) Ibid. lib. IV. cap. 6.

mußte ihrer Natur nach auf den Begriff der Prädeſtination führen, und die natürliche Skepſis der Vernunft mußte ihn wieder ſtreitig machen *). Die damals herſchende Vorſtellungsart der katholiſchen Kirche von der Prädeſtination hatte den Thomas von Aquino zum Urheber **). Dieſer behauptete, daß Gott

*) Peter Roccabonella, ein Arzt und einer der Lehrer des Pomponatius, erzählte dieſem, daß er einſt zu Venedig einen Jeſuiten geſehen habe, der, nachdem er eine Predigt über die Prädeſtination nach den Grundſätzen der katholiſchen Kirche angehört hatte, ſeine Ordenskleidung auszog, dieſe öffentlich mit Füßen trat, und dem geiſtlichen Stande entſagte. Als man ſich nach der Urſache dieſes ſeltſamen Benehmens erkundigte, antwortete er: "Wie kann ich wiſſen, ob mich Gott von Ewigkeit her geliebt oder gehaßt, zu ſeinem Gnadenreiche auserwählt oder verworfen hat? Bisher habe ich gefaſtet, gebetet, und viel Leiden um der Religion willen erduldet, und bin doch vielleicht ewig verdamt. Ich will alſo itzt lieber das Gegenwärtige und Gewiſſe, als das Künftige und Ungewiſſe wählen, und mir in dieſem Leben gütlich thun, ſo viel ich nur kann." Dieß Raiſonnement des Jeſuiten drückt die natürliche Skepſis der geſunden Vernunft in Hinſicht auf die Prädeſtination am treffendſten aus. *Pomponat.* de fato etc. lib. V. cap. 6. p. 973.

**) Zum Beweiſe der blinden Anhänglichkeit der Dominicaner an den heil. Thomas, und der feinen Perſifflage des Pomponatius, kann folgende Stelle dienen lib. V. cap 6 p. 958. Percelebre diuulgatumque eſt, praecipue apud homines diui *Dominici*, diuum *Thomam* habuiſſe *a Redemptore, multis veraciter audientibus et non phantaſtice:* omnia, quae per eum Thomam ſcripta ſunt, quae attinent ad Theologiam, *veriſſima eſſe et recte declarata* Quodſi verum eſt, nihil eſt, quod in dictis his de Praedeſtinatione dubitem. Nam quamquam mihi falſa et impoſſibilia videantur, immo deceptiones et illuſiones potius quam enodationes

Gott in der Schöpfung ſeine Vollkommenheiten habe offenbaren wollen, und daher bey einigen Menſchen ſeine Barmherzigkeit, bey andern ſeine Gerechtigkeit zeige. Aus dieſem Grunde ſeyen gewiſſe Menſchen zur Herrlichkeit, andere zur Verdamniß erkoren; denn durch ſich ſelbſt könne kein Menſch zur Seligkeit gelangen, indem alle vor Gott verworfen ſeyen. Pomponatius bewies, daß dieſe Vorſtellungsart im höchſten Grade widervernünftig und der Natur Gottes widerſprechend ſey. Er trug dagegen ſeine eigene vor, die jedoch nicht viel beſſer war. Gott wollte ein Univerſum ſchaffen; es durfte dieſem weder an der Form, noch an der Materie irgend etwas fehlen, denn ſonſt würde es kein Univerſum geworden ſeyn; es mußte das vollkommenſte Geſchöpf wie das unvollkommenſte in der Wirklichkeit enthalten, das Nothwendige wie das Zufällige, das Freye wie das Nichtfreye. Daher gehört es auch zum Begriffe des Univerſum's, daß der menſchliche Wille ſündigen und nicht ſündigen könne. Die Prädeſtination Gottes erſtreckt ſich demnach nur ſo weit, daß der Menſch zu ſündigen, aber auch ſich vor der Sünde zu hüten vermag. Außerdem aber hat Gott noch einige Menſchen vorzugsweiſe zu einer größern Seligkeit beſtimt, die ſich nicht auf dem natürlichen Wege, ſondern le-

dig-

nes, *tamen*, vt inquit Plato, *impium eſt, diis et eorum filiis non credere, etſi impoſſibilia videantur dicere.* Verum ſiue hoc, quod de eo fertur, verum ſit aut non verum, adducam tamen in medium nonnulla, quae mihi in his dictis a Thoma magnam dubitationem ingerunt, ſperoque, multos ejus doctrinae imitatores fore (nam innumeri fere ſunt viri clariſſimi in ea ſecta), qui mihi has dubitationes enodabunt, mentemque meam omni ignorantia purgabunt; nam intellectus morbi ſunt ignorantia et error.

diglich durch die göttliche Gnade erreichen läßt. Gott liebt die Auserwählten und Nichtauserwählten; aber jene liebt er mehr als diese; auch hat er nicht Menſchen zum Böſen prädeſtinirt; im Gegentheile er will, daß alle ſelig werden, nur nicht alle auf dem Wege der Gnade.

Die ganze bisher erörterte Speculation des Pomponatius über Determinism und Indeterminism iſt für die Geſchichte der Philoſophie überhaupt beſonders deßwegen intereſſant, weil ſie faſt ausſchließlich darauf gerichtet war, einerſeits den Widerſtreit zwiſchen der menſchlichen Freyheit und der göttlichen Vorſehung in ein auffallendes Licht zu ſetzen, und andererſeits ihn, wo möglich, auszugleichen. Die Gründe für und wider die Freyheit, die im Weſen des Menſchen ſelbſt und in dem Verhältniſſe desſelben zur Natur liegen, hat P. kaum berührt. Aus den Reſultaten, die er gezogen hat, ſieht man, daß er, ungeachtet des kritiſchen Fleißes, mit dem er den Meynungen ſeiner Vorgänger und ihren Gründen nachgeforſcht hatte, und der eigenen Anſtrengung ſeines Geiſtes, um ſelbſt die Wahrheit zu entdecken, doch weder der objectiven Auflöſung des Problems, noch ſeiner ſubjectiven philoſophirenden Vernunft genug gethan hatte. Er blieb hier noch mehr in der Dunkelheit und Ungewißheit befangen, als in Anſehung der Lehre von der Sterblichkeit oder Unſterblichkeit der Seele. Aber eine genugthuende theoretiſche Löſung des Problems, wie ſich Freyheit und göttliche Vorſehung vereinigen laſſen? war auch eben ſo unmöglich, als eine apodiktiſch gewiſſe theoretiſche Entſcheidung der Frage: ob die Seele ſterblich oder unſterblich ſey? da dieſe Gegenſtände über den

Hori-

Horizont der menſchlichen Vernunft hinausgehen. Den Nutzen, den die Geſchichte der Philoſophie die überſinnlichen Dinge betreffend ſo oft hat, daß ſie uns die Bemühungen der talent- und kenntnißvollſten Menſchen, um ſich Aufſchluß darüber zu verſchaffen, als eitel und vergeblich darſtellt; dieſen Nutzen hat auch das Werk des **Pomponatius** de fato, libero arbitrio et praedeſtinatione in einem hohen Grade. Es bleibt in der That in dieſer Materie der geſunden Vernunft nichts anders übrig, als neben der auf dem Bewußtſeyn gegründeten Ueberzeugung, daß der Menſch frey ſey, und ſich durch freye Befolgung oder Uebertretung der Pflicht Verdienſt oder Schuld zuziehe, ein beſcheidener Glaube an die Weisheit und Güte des Urhebers des Weltalls und Vaters der Menſchen, der über den Einklang der Natur und der Freyheit gebietet, und beyde zum gemeinſchaftlichen Ziele des höchſten Guten lenkt, wobey uns übrigens ſein heiliger Rathſchluß verborgen und ſeine Wege unerforſchlich ſind.

Gleiche Merkwürdigkeit mit den beyden bisher charakteriſirten Werken des **Pomponatius** hat ein drittes: De incantationibus *). In dieſem ſucht er auf-

*) *Petri Pomponatii* de naturalium effectuum admirandorum cauſis ſeu de incantationibus Liber. Die erſte Ausgabe, die äußerſt ſelten iſt, beſorgte **Gratarolus** zu Baſel 1556, alſo lange nach des Verfaſſers Tode; hernach, wie ſchon bemerkt worden, ließ er das Buch noch einmal zugleich mit dem Werke de fato etc. Baſel 1567 abdrucken. Dieſe letztere Ausgabe habe ich gebraucht. Die Veranlaſſung zu dem Buche de incantatt. gab, daß ein Arzt zu Mantua und Verwandter des P. dieſen um ſeine Meynung über die Magie fragte, da in jenes Gegenwart ein paar Kinder, von denen eines eine Eryſipel hat-

auffallende Erſcheinungen ſowohl in der Körperwelt als beym Menſchen, und viele angebliche übernatürliche Wirkungen der Magie, die man damals dem Einfluſſe höherer Geiſter zuſchrieb, theils aus phyſikaliſchen Principien, und zwar meiſtens Ariſtoteliſchen, theils aus der Aſtrologie zu erklären, durch welche letztere er ſogar das Ariſtoteliſche Syſtem in Beziehung auf jene Gegenſtände ergänzen und berichtigen zu können meynte. Er thut dieß jedoch auch hier immer ſo, daß, wenn ſeine Behauptungen und Reſultate den kirchlichen Dogmen zuwider laufen, er die letztern als unbedingt vorzüglich und gültig angeſehen wiſſen will. Das Werk enthält außerdem manche Erläuterungen der beyden andern, vornehmlich in Anſehung des

hatte, das andere in's Feuer gefallen war, durch bloße Zauberformeln ohne alle anderweitige Mittel geheilt ſeyn ſollten. S. die vorgeſetzte Epiſtola des P. Ich wundere mich, daß Hr. Kurt Sprengel in ſeiner vortrefflichen Geſchichte der Arzneykunde dieſes Buchs gar nicht gedacht hat. Die übrigen Schriften des Pomponatius ſind mir nicht zu Geſichte gekommen. Es ſind, ſo viel ich weiß, folgende: Liber, in quo diſputatur, penes quid intenſio et remiſſio formarum attenditur, nec minus paruitas et magnitudo; Bononiae 1514 ab Hieronymo Platonide excuſus. Mit dieſem Buche ſcheint zuſammenzuhangen oder wohl gar identiſch zu ſeyn die vom P. ſelbſt (De incantatt. p. 70.) angeführte Quaeſtio de actione ſpecierum annexa illi de reactione. — Tractatus de nutritione et auctione; Bonon. ab Hieron. de Benedictis 1521. — Apologia aduerſus *Contarenum* gegen deſſen Schrift de immortalitate. — Defenſorium aduerſus *Aug. Niphum.* — Dubitationes in lib. quartum Meteorologicorum Ariſtotelis; Venet. 1563. — Vergl. Heumann's Acta philoſ. B. II. p. 339, ſq. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 171, wo auch aus dem Buche de incantationibus ein weitläufiger Auszug gegeben wird, der aber eben ſo rhapſodiſch und unzuſammenhangend iſt, wie jenes ſelbſt.

des Verhältniſſes der Gottheit zur Welt. Nur iſt zu bedauern, daß es ſo rhapſodiſch und ohne allen ſyſtematiſchen Zuſammenhang geſchrieben iſt.

Die Hauptſätze, welche in demſelben ausgeführt werden, ſind dieſe. Die Gottheit iſt die oberſte und allgemeinſte Urſache aller materiellen und immateriellen Dinge, nicht nur dem Grunde des Daſeyns, ſondern auch dem Endzwecke dieſer nach. Obgleich aber Gott die oberſte Urſache von Allem iſt, ſo kann er doch auf die ſublunariſche Welt nicht anders wirken, als durch Vermittelung der himliſchen Sphären, die er nothwendig als Werkzeuge braucht, ſowohl um die Erde zu erhalten, als um Veränderungen auf derſelben hervorzubringen. Jedes Ereigniß auf der Erde läßt ſich daher an ſich ſelbſt und ſeinen beſondern Beſtimmungen nach auf die Wirkung der Himmelskörper zurückführen, und wer die letztere kennt, kann die Gründe jener einſehen, und alſo auch dieſelben voraus beſtimmen. Gott ſelbſt als das vollkommenſte Weſen kann mit den irdiſchen Dingen wegen ihrer Unvollkommenheit nicht in unmittelbarer Verbindung ſeyn. Er bedarf dazu Werkzeuge und Diener, und dieſe ſind zunächſt die himliſchen Sphären und die mit ihnen verbundenen Intelligenzen *).

Daß nun einzelne Menſchen Propheten werden und weiſſagen können, — was Pomponatius für ein unleugbares Factum hält, und durch eine anſehnliche Reihe von Beyſpielen, auch aus der Profangeſchichte, mit viel hiſtoriſcher Gelehrſamkeit zu bewähren ſich bemüht **) — verdanken ſie gar nicht irgend einer

*) De incantatt. cap. X. p. 115.
**) Ibid. cap. X. p. 121. ſq.

einer unmittelbaren Einwirkung der Gottheit, oder einem Umgange mit beſondern, wohl gar unreinen, Dåmonen; ſondern dem Einfluſſe der Geſtirne auf ſie, der in ihnen dieſe beſtimte Wirkung hervorbringt, und wobey die Wirkſamkeit der Geſtirne nur uͤberhaupt unmittelbar von Gott beſtimt wird. Ihre Weiſſagungsgabe beruht auf einer gewiſſen Diſpoſition des Koͤrpers; dieſe beruht wieder auf dem Naturlaufe der Elemente; und dieſer hångt wieder von den Geſtirnen ab, welche zunåchſt auf die Erde wirken u. w. Eben ſo werden Wunderzeichen, Erſcheinungen von Geſpenſtern, u. dgl. bewirkt, falls ſie nicht auf Betrug, auf Tåuſchung der Phantaſie, auf Gaukeley und Taſchenſpielerey ſich gruͤnden, oder ſonſt aus nåher liegenden natuͤrlichen Urſachen erklårbar ſind; nicht als ob die himliſchen Intelligenzen unmittelbar jene Erſcheinungen der Form nach ſo bildeten; ſondern ſie beſtimmen bloß den Stoff des Materiellen und Immateriellen durch die Art der Bewegung, welche zuletzt von der Gottheit ihre Determination empfångt, ſo daß jene Wunderzeichen u. w. ſich ereignen. Wenn die Menſchen Wunder verrichten, ſo wird dieß durch die Lebhaftigkeit ihrer Phantaſie bewirkt, mit welcher ſie ſich einbilden, daß das Wunder geſchehen werde und geſchehen ſoll. Das Gebet einzelner Menſchen kann Regen hervorbringen, lediglich durch die Macht ihrer Phantaſie, welche auf die Elemente eine ſolche Gewalt ausuͤbt, daß dieſe gehorchen. Jene Macht der Phantaſie aber iſt wiederum eine Wirkung der Geſtirne *).

Von

*) Ibid. cap. XII. p. 219. ſq. Sofern man das Buch de incantationibus als einen Verſuch betrachtet, alles Uebernatuͤrliche wegzudiſputiren, und was dahin gezogen

Von dem urſprünglich Ariſtoteliſchen Satze, daß die Vorſehung der Gottheit und die durch dieſe zunächſt regier-

zogen zu werden pflegt, alles Wunder überhaupt aus natürlichen Gründen zu erklären, iſt es vielleicht in der philoſophiſchen Literatur einzig. Nur ſchränkte er den Begriff der Natur nicht bloß auf die Sinnenwelt ein, und wenn er behauptete, es gebe in der Natur keine Wunder, ſo hieß das bey ihm ſo viel, es gebe im Univerſum keine. Doch nahm er die Wunder Moſis und Chriſti, und alle, welche die katholiſche Kirche, durch den heil. Geiſt und das Wort Gottes regiert, dafür anerkenne, z. B. die Wunder des heil. Franciscus, ausdrücklich aus (p. 65. cf. p. 89. ſq.), als welche Wunder im ſtrengſten Verſtande wären. In philoſophiſchem Betrachte war ihm ein Wunder bloß eine ungewöhnliche Naturwirkung, nicht aber eine den Naturgeſetzen zuwider laufende. Auch proteſtirte er beſonders dagegen, daß Gott oder Dämonen Wunder unmittelbar hervorbrächten. Uebrigens wurde durch die Art, wie P. das ſogenannte Uebernatürliche erklärte, der Magie, Aſtrologie, Theurgie, und jedem Aberglauben, jeder Schwärmerey ohne Unterſchied, Thür und Thor geöffnet; und ſo ſieht man, wie nicht nur die ſchiefe Anwendung und Misdeutung des Platoniſchen, ſondern auch des Ariſtoteliſchen Syſtems damals beytrug, das Anſehn vorgeblicher geheimer Wiſſenſchaften und Künſte auch bey den beſſern Köpfen zu erhalten. Pomponatius, unſtreitig einer der echteſten und geiſtvollſten Peripatetiker, kam doch dadurch, daß er den Ariſtoteliſchen Satz von der Regierung der ſublunariſchen Dinge durch die himliſchen Sphären mit der Aſtrologie in Verbindung ſetzte, und in dieſer Verbindung weiter verfolgte, auf die entſchiedne Behauptung hinaus; die Aſtrologie ſtimt völlig mit der Vernunft und Erfahrung überein. Er ſchloß hieraus weiter, daß Menſchen, die unter einer gewiſſen Conſtellation geboren wären, das Vermögen haben könten, dem Meere, den Stürmen und Ungewittern zu gebieten, ſie zu erregen und wieder zu beſänftigen; daß ſie im Stande wären, durch ein Wort Kranke zu heilen u. w. Es

 ſchien

regierte Thätigkeit der himliſchen Sphären ſich immer nur unmittelbar auf das Allgemeinere, und mittelbar auf das Beſondere erſtrecke; daß Gott nur die höchſten Gattungen der Dinge unmittelbar erkenne und regiere, und durch dieſe mittelbar die niederen; daß es alſo keine allerſpeciellſte göttliche Vorſehung im eigentlichſten Sinne gebe, führte Pomponatius auch einen Erfahrungsbeweis. Die Erhaltung der irdiſchen Dinge, ſofern wir ſie einem überirdiſchen Princips zuſchreiben, betrifft zuvörderſt immer nur das Allgemeine, die Gattung, nicht die Individuen. Die Pflanzen, Thiere, Menſchen, werden in der Gattung bewahrt, während unzählige Individuen zerſtört werden, oder gar nicht einmal zur Reife gelangen. Der Gottheit und den himliſchen Sphären liegt mehr daran, die Fortdauer der Geſetze und Religionen überhaupt zu ſichern, als der Könige und Königreiche; denn jene ſind das Allgemeinere und Wichtigere. Deßwegen, meynte Pomponatius, ſeyen auch immer die Stiftungen von Geſetzverfaſſungen und Religionen, wie bey Moſes, Mohammed, u. a. mit Wundererſcheinungen begleitet geweſen; weil es unmöglich ſey, daß ſolche Veränderungen ohne außerordentliche Wunderzeichen hätten zu Stande kommen können. Inzwiſchen geſchähen dieſe Wunder niemals (nach philoſophiſchen Begriffen) gegen die Natur und Geſetze der Himmelskörper, und inſofern könten ſie nicht Wunder heißen; ſondern ſie erfolgten ſtets den Geſetzen des Univerſum's gemäß.

Auch

ſchien ihm ſogar ganz wohl möglich, daß ein Menſch andere in Wölfe, Schweine, Vögel u. dgl. verwandeln könne. S. de incantatt. cap. 12. p. 272. cf. cap. 11. p. 217. 218.

Auch über den Urſprung des Uebels und des Böſen macht Pomponatius in dem Buche de incantationibus gelegentlich einige Bemerkungen, die aber im Weſentlichen mit ſeinen Behauptungen in dem Werke de fato harmoniren *). Leugnen, daß Gott und die himliſchen Sphären **) die Urſachen des Uebels ſeyen, heißt die beſtehende Ordnung und Schönheit der Natur aufheben, welche Mannichfaltigkeit und Contraſte erfodert. Die himliſchen Sphären bringen aber nach ihren mannichfaltigen Beſchaffenheiten und Verhältniſſen die Verſchiedenheiten der Dinge in der ſublunariſchen Welt hervor. Von dem moraliſchen Uebel oder dem Böſen ſind gleichwohl Gott und die himliſchen Sphären die Urheber nicht; denn weder Gott noch irgend ein anderes Geſchöpf kann den freyen Willen zwingen. Was aber die Naturanlage zum Böſen betrifft, davon iſt die Urſache in Gott und den himliſchen Sphären zu ſuchen. Doch läßt ſich hieraus der Gottheit kein Vorwurf machen; denn ſie ſieht nicht auf den Theil, ſondern auf das Ganze, und läßt ein kleineres Uebel zu, um ein größeres Gut dadurch zu bewirken. Auch beſtimmen die Himmelskörper die Naturanlage zum Böſen nicht deßwegen, daß der Menſch ihr folgen; im Gegentheile daß er ſie beſiegen ſolle und dadurch noch herrlicher werde; denn ſie determiniren den Menſchen nicht

*) Ibid. p. 254. ſq.

**) Außer Gott und den nach dem Ariſtoteliſchen Syſteme mit den himliſchen Sphären verbundenen Intelligenzen nimt Pomponatius weiter keine immaterielle Subſtanzen an. Die Exiſtenz von jenen verſchiedener Dämonen, Engel, u. dgl. leugnet er als Philoſoph ausdrücklich. S. de incant. cap. 13. p. 297. ſq.

nicht nothwendig zum Böſen. Das phyſiſche Uebel wird gerechtfertigt als Mittel zum Guten.

Aus der obigen hiſtoriſch kritiſchen Darſtellung der Philoſophie des Pomponatius über die Unſterblichkeit der Seele, die Freyheit des Menſchen, die göttliche Vorſehung, und die Möglichkeit der Wunder läßt ſich die Beſchuldigung mehrer ſeiner Zeitgenoſſen, und auch neuerer Geſchichtſchreiber der Philoſophie, daß er wo nicht ein offenbarer, doch ein verkappter Atheiſt geweſen ſey, leicht würdigen. Man muß nur bey ihm den Philoſophen von dem poſitiven Theologen unterſcheiden. In jenem Betrachte war er nicht mehr und nicht weniger Atheiſt, als Ariſtoteles es war. Die Gottheit war ihm, wie dem Stagiriten, der Weltbeweger, die Urſache aller Formen und alles Wechſels der Erſcheinungen als Princip der Thätigkeit, der Quell alles Lebens und aller Vernunft. Dieſe Vorſtellungsart kann man nicht Atheismus in einem philoſophiſchen Sinne nennen. Allerdings aber verband Pomponatius nicht den Begriff mit der Gottheit, welcher in der damals gangbaren Philoſophie und dem Kirchenglauben damit verbunden wurde. Dieſem gemäß wird die Gottheit als ein von der Welt verſchiedenes Weſen vorgeſtellt, das die ewige Materie nicht bloß bewegt und geformt, ſondern dieſe ſelbſt aus Nichts hervorgebracht habe. Nach dem P. hingegen, wie nach dem Stagiriten, ſteht Gott in dem unmittelbarſten Zuſammenhange mit der Natur, und iſt von ihr nicht weiter unterſchieden, als die Natururſache von der Naturwirkung iſt. Beyde Philoſophen können alſo im eigentlichſten Verſtande Naturaliſten heißen; denn das Peripatetiſche Syſtem iſt der conſequenteſte und durch=

durchgeführteſte Naturalismus. So weit inzwiſchen der Naturalismus der gangbaren Philoſophie und dem Kirchenglauben entgegengeſetzt war, hatten manche philoſophiſche und noch mehr die theologiſchen Zeitgenoſſen und ſpätern Beurtheiler des P. nicht ganz Unrecht, wenn ſie ihn zu den Atheiſten zählten. Ueberdem war die Behauptung des letztern und des Ariſtoteles von der bloß allgemeinen Vorſehung, oder einer, genau genommen, bloß mechaniſchen Beſtimmung der Naturweſen, der gangbaren Philoſophie und dem Kirchenglauben nicht minder zuwider, und wirklich an ſich ſelbſt für die Moralität und Religion völlig zerſtörend; daher denn auch der Peripateticismus in der Folge ſehr bald den offenbarſten moraliſchen Atheismus bey mehrern ſeiner Anhänger nach ſich zog. — Beurtheilt man den Pomponatius nicht als Philoſophen, ſondern als poſitiven Theologen, ſo waren weder ſeine Zeitgenoſſen, noch ſind die Neuern berechtigt, ihn des Atheismus zu zeihen, da er ſeine Philoſophie der Autorität der Kirche unterwarf, in den beſtimteſten und klarſten Ausdrücken ſeine Ueberzeugung von der Göttlichkeit der bibliſchen Offenbarung äußerte, und dieſer Ueberzeugung zufolge die Lehre der heiligen Schrift über Gott, deſſen Eigenſchaften, und Verhältniß zur Welt als unbedingt gültig anerkannte. Freylich iſt großer Verdacht vorhanden, wie bey der Lehre von der Unſterblichkeit der Seele, daß er es mit dieſen Erklärungen nicht ehrlich meynte; aber es läßt ſich doch auch hier nicht hiſtoriſch erweiſen. Indeſſen kann Pomponatius auf keiner Seite dem Tadel ganz entgehn. War ſein theologiſches Glaubensbekentniß ehrlich, ſo verdient er die Misbilligung des unbefangnen Philoſophen, daß er das Intereſſe der Vernunft dem blin-

den Glauben aufopferte; und war es erdichtet, ſo verdient er den noch ſchlimmern Vorwurf der Heucheley.

Durch die Schriften des Pomponatius und noch mehr durch ſeine Schüler ward der Geiſt des reinern Peripateticiſmus außerordentlich verbreitet. Ich habe ſchon oben mehrere Männer genannt, die ihm ihre Bildung verdankten. Hier muß ich aber zweyer unter ſeinen philoſophiſchen Zöglingen noch genauer erwähnen, die ſich als echte Peripatetiker vorzüglich auszeichneten, und zur Verbreitung der philoſophiſchen Denkart des P. am meiſten beytrugen. Der erſte war Simon Porta oder Portius, ein Neapolitaner von Geburt, und ein ſehr berühmter Arzt und Lehrer der Philoſophie zu Piſa, der mit ſeiner gründlichen Kentniß des Peripateticiſmus einen ungleich feinern Geſchmack in der Schreibart verband, als P. beſaß. Er iſt Verfaſſer zweyer ſehr ſchätzbarer Werke, von denen eines die Ariſtoteliſchen Naturprincipien betrifft, in deren Erläuterung er dem Alexander von Aphrodiſias folgte; das andre von der Seele handelt, in Anſehung deren und ihrer Unſterblichkeit er ganz mit dem Ariſtoteles und ſeinem Lehrer einſtimte. Das letztere Werk verurſachte ihm ähnliche Verdrüßlichkeiten und Vorwürfe, wie ſie Pomponatius erfuhr, die aber auch ſich größtentheils auf Misverſtand gründen und unbillig ſind *).

Der

*) *Simonis Portii* de rerum naturalium principiis libri duo. Von dieſem Werke kenne ich nur den beſondern Nachdruck zu Marpurg 1598. 8. — Der Tractat: De anima et mente humana erſchien zuerſt zu Florenz 1551. 4. Nachher wurde er mit den übrigen Werken des Portius wieder abgedruckt zu Neapel 1578 fol.

In

Der zweyte beſonders merkwürdige Schüler des P. war Johann Geneſius Sepulveda, der zuerſt eine richtigere Anſicht und Behandlung der Ariſtoteliſchen Philoſophie in Spanien, ſeinem Vaterlande, veranlaßte. Er wurde gebohren im J. 1491, ſtudirte anfangs zu Cordova, begab ſich aber hernach auf die Akademie zu Bologna, wo er Ephorus des Collegium Hispanicum, einer daſelbſt für ſeine Landsleute errichteten literariſchen Stiftung, wurde. Hier genoß er den Unterricht des Pomponatius. Seine Einſichten in die claſſiſche Literatur, Philoſophie und Theologie erwarben ihm auch die Bekantſchaft anderer trefflicher Gelehrten jener Zeit, des Aldus Manutius, Marcus Muſurus aus Kreta, und vornehmlich eines der edelſten Gönner und Beförderer der Wiſſenſchaften, des Albertus Pius, Fürſten von Carpi, der ihn in den Kreis ſeiner vertrauten Freunde aufnahm. Nach ſeiner Rückkunſt in's Vaterland erhielt er ein Canonicat zu Salamanca,

In dieſer Ausgabe iſt von Jacob Antonin Marta hinzugefügt als Antidoton: Apologia de Animae immortalitate cum digreſſione, quod intellectus ſit multiplicatus. Conrad Gesner fällte von dem letztern Werke des Portius das harte Urtheil, es ſey porco, non homine, auctore dignum. S. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 184. Ich trete der Meynung des Hrn. Bardili (Vit. Pomponat. am a. O.) bey: *Simon Portius*, Neapolitanus, cuius *de mente humana* libellum impietatis teſtem faciant alii! — Mit dieſem Simon Porta ſind nicht zu verwechſeln Simon Porta, aus Rom gebürtig, Verfaſſer eines griechiſch lateiniſchen Wörterbuchs, und Johann Baptiſt Porta, ebenfalls ein Neapolitaner und berühmter Arzt, Verfaſſer eines Werks: Magia naturalis; Lugd. 1569. 12. deſſen in Sprengel's Geſchichte der Arzneykunde B. III. S. 280 mit Mehrerm gedacht wird.

ca, und ward Hiſtoriograph Kayſers Carl V, deſſen Leben er auch beſchrieben hat. Sein literariſches Hauptgeſchäfft aber beſtand darin, der claſſiſchen Literatur mehr Eingang in Spanien zu verſchaffen und dadurch die ſcholaſtiſche Barbarey zu vermindern, hauptſächlich neue und beſſere lateiniſche Ueberſetzungen der Ariſtoteliſchen Bücher zu verfertigen. Auch der Commentar des Alexander Aphrodiſiaeus zur Metaphyſik des Ariſtoteles ward von ihm in's Lateiniſche überſetzt. Gegen den letztern hegte er eine ſo große Verehrung, daß er ſogar an der ewigen Seligkeit desſelben nicht zweifelte, weil er dem Lichte der Natur gemäß gelebt habe. Er ſchrieb außerdem einige Werke moraliſchen Inhalts: De regno et regio officio — De appetenda gloria — De honeſtate rei militaris u. a. *). Leider befleckte er ſeinen philoſophiſchen Charakter durch einen Streit mit dem Bartholomäus la Caſa, dem menſchenfreundlichen Beichtvater Carl's, der die ſchändlichen Grauſamkeiten, welche die Spanier damals in America begiengen, und von denen er ſelbſt Augenzeuge geweſen war, am Hofe zur Sprache brachte, und darauf drang, daß denſelben Einhalt geſchähe, um die gerechte Straſe des Himmels dafür von Spanien abzuwenden. Sepul-

*) Ueber das Leben und Verdienſt des Sepulveda. S. *Schotti* Bibl. Hiſp. T. III. p. 465. Eine beſondere Biographie ſteht vor ſeinen Epiſtolis, die in ſieben Büchern mehrmal herausgekommen ſind, und ſich auch in ſeinen Opp. Colon. 1602. 4. befinden. Hier kommen umſtändlichere Notizen von dem Collegium Hiſpanicum zu Bologna, und den gelehrten Männern vor, die aus demſelben hervorgiengen. Das Urtheil des Sepulveda über die Seligkeit des Ariſtoteles ſteht in der Ep. 91. Ueber ſeine Schriften vergleiche man auch *Morhof* Polyhiſt. T. I. p. 297.

pulveda vertheidigte das Verfahren der Spanier gegen die Wilden, und wollte eine Schrift gegen den la Caſa herausgeben, deren Druck aber verhindert wurde. Seine Widerſetzlichkeit bewirkte doch ſo viel, daß, da nachher andere Umſtände den Kayſer abhielten, an die Milderung des traurigen Schickſals der Americaner zu denken, dieſe Angelegenheit vergeſſen wurde, und die bigotte Tyranney der Spanier nach wie vor fortdauerte. Es iſt eine ſehr ſchlechte Entſchuldigung, welche die Freunde des Sepulveda vorbrachten, daß ſein Benehmen in dieſer Sache bloß eine Folge der Hartnäckigkeit geweſen ſey, womit er an einmal gefaßten Meynungen und Vorurtheilen feſthieng *). Er ſtarb im J. 1572.

Zwar nicht als unmittelbaren Schüler des Pomponatius, aber wegen ſeines echten Peripateticiſmus und einer ganz ähnlichen Denkart überhaupt, will ich hier auch den Cäſar Cremonini anführen.

*) Die Geſchichte des Streits des Sepulveda mit dem la Caſa erzählt am umſtändlichſten *Alvarus Gomez* Vit. Cardin. *Ximenis* lib. VIII. Der erſte berief ſich darauf, daß die Americaner nach dem Rechte des Krieges Sclaven geworden ſeyen, und folglich die Spanier ſich alles gegen ſie erlauben dürften. Der Druck ſeiner Schrift wurde anfangs bloß vom Caſa und dem Biſchofe von Segovia gehindert, und, nachdem die Theologen von Salamanca gegen ihn entſchieden hatten, gänzlich verboten. Sepulveda ſchickte zwar die Schrift nach Rom, um ſie daſelbſt drucken zu laſſen; aber auch hier ward der Druck von dem Kayſerlichen Geſandten unterſagt. Nachher foderte er den Caſa zu einem öffentlichen Diſpute auf, der geſtattet ward, und bey welchem Dominicus Soto vom Kayſer zum Schiedsrichter erwählt wurde. Dieſer Diſput fiel eben ſo wenig zu ſeinem Vortheile aus.

ren. Er wurde gebohren zu Centi im Herzogthume Modena im J. 1552; lehrte ſchon vom ein und zwanzigſten Jahre ſeines Alters an zu Ferrara die Philoſophie und Medicin, nachher den größten Theil ſeines Lebens zu Padua, wo er 1630 im achtzigſten Jahre an der Peſt ſtarb. Er war einer der beliebteſten Docenten, und durch ſein gefälliges äußeres Benehmen ein Günſtling mehrer Italieniſchen Fürſten und Großen. Da er, wie ſeine oben erwähnten Peripatetiſchen Vorgänger, unter den ältern griechiſchen Auslegern des Ariſtoteles den Alexander Aphrodiſiaeus allen übrigen vorzog, ſo nahm er mit dieſem die Sterblichkeit der Seele als eine nothwendige Folge der Ariſtoteliſchen Pſychologie an, und behauptete ſie in ſeinen Contemplationibus de Anima öffentlich. Dieſes und ſeine Anhänglichkeit an der Ariſtoteliſchen Naturtheologie verurſachten, daß auch er der Irreligioſität und des Atheismus bezüchtigt wurde. Aeußerlich bekante er ſich zwar zu dem Kirchenglauben; allein er ſcheint gar nicht verheelt zu haben, daß er denſelben bloß als Larve vorhielt; denn man legt ihm zuerſt das berüchtigte und nachher oft wiederholte Wort bey: Intus vt libet, foris vt moris eſt. Dadurch gab er ſeinen Zeitgenoſſen zu jenem Vorwurfe noch mehr Veranlaſſung, als Pomponatius gegeben hatte. Paganinus Gaudentius und Bayle haben ihn vertheidigt, ohne doch ſeine Tadler bündig genug zu widerlegen. Dem Anſehn nach hat insbeſondre Bayle die Schriften des Cremonini ſelbſt gar nicht gekannt *). Dieſe gehören zu den

*) *Paganini Gaudentii* Diatriba hiſtorica de *Caeſare Cremonino*, *Iulio Pacio* et *Ioanne Barclajo*. Sie iſt dem Werke des Gaudentius de euulgatis Rom. Imp. arcanis

den größten literariſchen Seltenheiten, wovon der Grund nicht ſowohl in ihrem kätzeriſchen Inhalte, als darin liegt, daß ſie nach dem Zeugniſſe des Imperialis bey dem gelehrten Publicum, ſchon während Cremonini lebte, wegen ihrer wiſſenſchaftlichen Trockenheit und Dunkelheit keinen Beyfall erhielten, und in den Buchläden liegen blieben, ungeachtet des Ruhmes, den ihr Verfaſſer als mündlicher Lehrer hatte *).

Von

canis angehängt. — *Bayle* Dict. Art. *Caeſar Cremonin.* Bayle's Apologie des Cremonini wegen der Lehre desſelben von der Sterblichkeit der Seele gründet ſich darauf: daß 1) die Sage von der Grabſchrift, welche C. ſich ſelbſt verfertigt, und worin er auf jene Lehre angeſpielt haben ſollte: Caeſar Cremoninus hic totus jacet, falſch befunden ſey; und daß 2) aus der Aeußerung desſelben gegen einen ſeiner Collegen, der die Behauptung des Alexander Aphrodiſiaeus von der Sterblichkeit der Seele widerlegen wollte: er werde ſich dieſer Behauptung annehmen und ſie vertheidigen, nicht mit Sicherheit auf ſeine Denkart geſchloſſen werden könne. Es hatte aber Cremonini in ſeinen Contemplationibus de anima eben dieſelbe Meynung über Unſterblichkeit und Sterblichkeit der Seele vorgetragen, die Pomponatius, Simon Porta, u. a. Peripatetiker damals aufgeſtellt hatten, und die auch eine Folge aus der Ariſtoteliſchen Pſychologie war, welche Cremonini annahm. Hierauf eigentlich beruhte die ihm gemachte Beſchuldigung des Atheismus und der Irreligioſität.

*) *Ioh. Imperialis* Muſ. Hiſt. p. 174. ed. Ven. Illud nobis mirandum, quod elaborata ipſius (*Cremonini*) opera typis excuſa in officinis hactenus euileſcunt, ſcripta vero Peripati more diſcipulis ab ipſo deambulante dictata ſic excellunt, vt nihil ad arcana philoſophiae detegenda perfectius ac ſuauius deſiderari poſſit. Sehr wahrſcheinlich iſt die vom Brucker (Hiſt. crit. philoſ. T. IV. p. I. p. 226.) angegebne Urſache, warum Cremoni-

moni-

Von den Schriften des Cremonini, die philoſophiſche Gegenſtände angehn, ſind mir nur ſeine drey Tractate über die äußern und innern Sinne und über das Begehrungsvermögen bekant geworden *). Sie ſind in Vorleſungen getheilt, haben überhaupt die Form von Dictaten, und waren alſo zunächſt für ſeine Zuhörer beſtimt. Er wiederholt und erläutert darin meiſtens bloß die Ariſtoteliſche Theorie, und beurtheilt zugleich die verſchiedenen Auslegungen und Meynungen des Alexander Aphrodiſiaeus, Galenus, Themiſtius, Averrhoes und der Averrhoiſten. Auch ſind ſie mehr phyſikaliſch und phyſiologiſch, als pſychologiſch. So handelt C. in den Vorleſungen über die Sin-

monini als Schriftſteller ſo wenig, und als Docent ſo viel Intereſſe erweckte. Sein mündlicher Vortrag hatte Reize, die ſein ſchriftſtelleriſcher nicht hatte; ein Fall, der auf Akademieen gar nicht ſelten iſt. Seine Manier iſt aphoriſtiſch, alſo für nachſchreibende Zuhörer zweckmäßig, hingegen für die Lectüre wenig anziehend.

*) *Caeſaris Cremonini*, Centenſis, in ſchola Patauina philoſophi primae ſedis, Tractatus tres: De *ſenſibus externis*. De *ſenſibus internis*. De *facultate appetitiua*. Opuſcula haec reuidit *Troylus Lanzetta*, Auctoris diſcipulus, et annotationes confecit in margine. Venet. 1644. 4. Zu den merkwürdigſten Schriften des Cremonini gehören außerdem: Liber de paedia Ariſtotelis — Diatypoſis vniuerſae naturalis Ariſtotelicae philoſophiae — Apologia de calido innato et ſemine pro Ariſtotele aduerſus Galenum — Apologia Dictorum Ariſtotelis de origine et principatu membrorum aduerſus eundem — De efficacia in mundum ſublunarem — Diſputatio de coelo cum Apologia Dictorum Ariſtotelis de Via lactea et facie in orbe Lunae — De formis quatuor ſimplicium, quae Elementa vocantur — Vgl. *Morhof* Polyhiſt. T. II. p. 62. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. l. l.

Sinne des Geſichts und Gehörs umſtändlich von der Natur des Lichts, der Farben, von der Durchſichtigkeit der Körper, von der Luft als dem Medium und der Materie des Schalls, u. w. *). In dem Tractate von den innern Sinnen komt eine kurze treffliche Erläuterung der Averrhoiſtiſchen Hypotheſe vom allgemeinen Verſtande vor, die ich hier ausheben will. Averrhoes dachte ſich die geſamte Menſchheit als eine Sphäre von ähnlicher Proportion, wie

*) Hin und wieder ſtößt man auf einzelne ſcharfſinnige Bemerkungen, z. B.: Dächte man ſich ein Erkentnißvermögen, das an gar keine Organe gebunden wäre; ſo würde dieſes eben wegen ſeiner Unabhängigkeit von allen Organen unendlich ſeyn, und alle möglichen Gegenſtände umfaſſen. — Bey allen Thiergattungen iſt die Farbe der Augen in allen Individuen dieſelbe, ausgenommen bey den Menſchen und Pferden, bey deren Individuen die Farbe der Augen verſchieden iſt. Das letztere erklärt Cremonini aus der größern Mannichfaltigkeit des individuellen Temperaments. — Daß wir mit zwey Augen nur Einen Gegenſtand ſehen, hat darin ſeinen Grund, weil nur Ein Gegenſtand auf die Seele einwirkt, und die Mehrheit der Organe, wodurch er wirkt, den Gegenſtand ſelbſt nicht vervielfältigen kann. Die gangbare Erklärung der Anatomen aus der Vereinigung der beyden Sehenerven verwarf Cremonini; weil, wenn dieſe Vereinigung der Sehenerven auch ſtatt habe, ſie doch nicht der Erklärungsgrund jenes Factum's ſeyn könne, da wir auch mit zwey Ohren nur Einen Schall hören, ungeachtet die Gehörsnerven ſich nicht vereinigen. — Die Empfindungen des Geſichts und Gehörs allein können Affecten erregen, die übrigen Sinne nicht; denn jene allein erzeugen Vorſtellungen, dieſe bloß Senſationen; die Affecten ſind aber ohne Vorſtellungen der Gegenſtände, worauf ſie ſich beziehen, nicht möglich. S. *Cremonini* Tractatt. tres p. 35. 51. —

wie die himliſchen Sphären. Da nun die letzteren mit einem Verſtande verbunden ſind, der ihre Bewegungen regiert und deßwegen Intelligenz heißt; ſo räumte Averrhoes auch der aus den ſämtlichen individuellen Menſchen beſtehenden Sphäre der Menſchheit eine Intelligenz ein, durch welche alle Verſtandesthätigkeiten der Menſchen zuletzt regiert würden. Ueber die Beſchaffenheit dieſer Intelligenz waren die Averrhoiſten ſelbſt mit einander in Streit gerathen. Einige erklärten ſie für einfach, und zwar ſey ſie in Einem Betrachte der leidende oder der mögliche Verſtand (intellectus poſſibilis), ſofern ſie von den äußern Objecten leidet; und in einem andern Betrachte der thätige Verſtand (intellectus agens), ſofern ſie unabhängig von den Objecten in Beziehung auf dieſe ſelbſt wirkſam iſt. Andere hingegen erklärten ſie für aus zwey Beſtandtheilen zuſammengeſetzt, von denen der eine der Form, der andere der Materie entſpreche, jener der thätige, dieſer der leidende Verſtand heiße; der letztere befinde ſich eigentlich nur in der Menſchheit; der andere ſey die höchſte Intelligenz oder die Gottheit ſelbſt. Bey beyden Vorausſetzungen erhob ſich die Schwierigkeit: wie in verſchiedenen Menſchen zu derſelben Zeit verſchiedene Verſtandesthätigkeiten und ſogar entgegengeſetzte Urtheile über dieſelben Objecte möglich würden; da aus dem Begriffe der einzigen Menſchheitsintelligenz nothwendig folge, daß wenn Ein Menſch denke, Alle mit ihm zugleich, und noch dazu genau dasſelbe denken müßten, was jener dächte? Um dieſer Schwierigkeit abzuhelfen, erſann Averrhoes noch eine beſondere individuelle Denkkraft (virtus cogitatiua), welche die Verbindung des Empfindungsvermögens

und der Phantaſie mit der allgemeinen Intelligenz vermittle, und da ſie in jedem Menſchen auf eine ihm eigenthümliche Art wirke, auch eine ihm eigenthümliche Verſtandesthätigkeit hervorbringe, ſo daß der allgemeine Verſtand der Menſchheit durch ſie ein numeriſch verſchiedener individueller Verſtand in jedem einzelnen Menſchen werde. Mehrere der ſpätern Averrhoiſten wollten inzwiſchen dieſe virtus cogitatiua ihres Lehrers nicht gelten laſſen; ſondern leiteten den individuellen Verſtand der Menſchen lediglich aus der unmittelbaren Verbindung des allgemeinen Verſtandes mit den Phantasmen her. Cremonini zeigte, daß dieſe letztere Meynung einiger Averrhoiſten nicht nur ganz dem Syſteme des Averrhoes widerſtreite, ſondern auch an ſich falſch ſey, weil ſich die beſondere individuelle Denkthätigkeit niemals aus dem bloßen Empfindungsvermögen und der Phantaſie erklären laſſe; daß aber auch die allgemeine Menſchheitsintelligenz ſelbſt nichts weiter ſey, als der vom Ariſtoteles ſogenannte mögliche Verſtand, der ſich in jedem Menſchen befinde, und deſſen Begriff der arabiſche Interpret gemisdeutet habe *).

Es wäre überflüſſig, wenn ich hier noch mehrere der berühmtern Peripatetiker aus jener Periode anführen wollte, ſofern ihre Bemühungen bloß auf eine richtigere Auslegung und auf die Verbreitung des Ariſtoteliſchen Syſtems abzielten; zu einer Veränderung dieſes aber, oder zu einer beträchtlichen Verbeſſerung und Erweiterung der wiſſenſchaftlichen Philoſophie überhaupt wenig oder nichts von ihnen geleiſtet wurde. Um eine hiſtoriſch wahre und in Beziehung auf das Weſent-

*) *Cremonin.* Tractatt. tres p. 172 ſq.

Weſentliche vollſtändige Anſicht des Zuſtandes der Ariſtoteliſchen Philoſophie, ſo wie ſie von ihren geiſtvollſten und eifrigſten Anhängern im ſechszehnten Jahrhunderte bearbeitet war, zu gewinnen, ſind die gegebenen Notizen völlig hinreichend. Ich will alſo itzt zur Geſchichte derjenigen Philoſophen übergehen, die dem Ariſtoteliſchen Syſteme eine andere ihm urſprünglich fremde Geſtalt liehen, dasſelbe mit ihrer eigenen philoſophiſchen Vorſtellungsart vermiſchten und verwirrten, und durch willkührliche Deutungen ſeiner Principien und wilde Folgerungen auf Reſultate geriethen, welche es nicht wirklich begründete; oder die auch als offenbare Gegner des Peripateticismus auftraten.

Je vertrauter man mit dem wahren Sinne des Ariſtoteliſchen Syſtems wurde, deſto ſtärker mußten auch die Schwächen und Mängel desſelben der prüfenden und damals in der Speculation ſchon geübtern Vernunft auffallen. Die Verſuche zu ergänzen und zu beſſern, welche bereits die griechiſchen und arabiſchen Ausleger gemacht hatten, und an denen es auch die neuern lateiniſchen Ariſtoteliker nicht fehlen ließen, blieben größtentheils unbefriedigend, und ihre Möglichkeit wurde nach und nach erſchöpft. Die Ariſtoteliſchen Naturprincipien, Materie, Form, Privation, und das gegenſeitige Verhältniß derſelben, ließen trotz allen Anſtrengungen, um ſie aufzuklären und feſt zu beſtimmen, mancherley Unbegreiflichkeiten zurück. Gegen viele Folgerungen aus dieſen Principien, ſo wie gegen viele Ariſtoteliſche Erklärungen der Naturerſcheinungen im Einzelnen, boten Vernunft und Erfahrung unauflösliche Zweifel und Einwürfe dar. Die poſitiven Theologen vermißten die Einſtimmung

des

des Peripateticismus in den wichtigſten Puncten, wie in den Lehren von der Unſterblichkeit der Seele, von Gott, von der Schöpfung der Welt und der Vorſehung, mit dem Kirchenglauben. Eine Philoſophie aber, die ſich nur dadurch mit dem Kirchenglauben auszuſöhnen vermochte, daß ihre Vertheidiger auf ſie ſelbſt Verzicht thaten, und ſich dieſem blindlings in die Arme warfen, konte weder den beſchränktern Orthodoxen unter den Theologen, noch auch den hellern und unbefangenern Köpfen genug thun. Die Orthodoxen hatten Urſache, die Reſignation der Philoſophen, wenn die Peripatetiſche Lehre dem Kirchenglauben zuwider lief, für Heucheley zu halten; dahingegen die Selbſtdenker unter den poſitiven Theologen an dem Kirchenglauben irre wurden, wobey ihnen um ſo mehr jede Auskunft, jede Ausgleichung ihres philoſophiſchen und theologiſchen Syſtems abgeſchnitten war, je unbedingtere Gültigkeit das Dogma von der göttlichen Inſpiration der bibliſchen Bücher für ſie hatte. Mit der größern Ausbreitung des Peripateticismus, und mit den dadurch bewirkten größern Fortſchritten der philoſophiſchen Aufklärung im Publicum, ſtieg auch die Kühnheit der Philoſophen. Ihre Anerkennung der höhern Autorität der Kirche und der Offenbarung wurde bald eine durchaus leere Formel der Weltklugheit, hinter welcher, als einer Aegide, einige ſogar, indem ſie von Ariſtoteliſchen Principien ausgiengen oder ſich darauf beriefen, Behauptungen und Raiſonnements wagten, die nicht allein die damalige poſitive Theologie, ſondern alle Theologie und Religion überhaupt umſtießen. Dazu kam noch, daß neben dem Peripateticismus, auch die Neu-Platoniſche und Cabbaliſtiſche Philoſophie ihre Anhänger hatten, unter denen einige jene zu verdrängen ſtrebten,

andere auf einen gewiſſen Synkretismus oder Eklekti-
cismus bedacht waren; daß man damals auch andere philoſophiſche Syſteme des griechiſchen Alterthums, das Joniſche, Pythagoreiſche, Eleatiſche, Epikuriſche, Stoiſche, und ſelbſt den negativen Dogmatismus der Akademiker und den Pyrrhonismus immer genauer kennen lernte; daß mehrere vortreffliche Köpfe die Mathematik, Phyſik, Aſtronomie, und Medicin durch originale Studien und Beobachtungen außerordentlich vervollkomneten, und das Irrige vieler ältern, beſonders Peripatetiſchen, Hypotheſen in dieſen Wiſſenſchaften aus unwiderleglichen Gründen darthaten; daß endlich die logiſche Methode und wiſſenſchaftliche Terminologie der Peripatetiker, die mit der ältern Scholaſtik unſtreitig noch viel Aehnliches hatte, manchen praktiſchen und geſchmackvollern Köpfen misfiel, und ſie reizte, Widerſacher der Ariſtoteliſchen Philoſophie im Ganzen zu werden. Nimt man auf alle dieſe Umſtände, die ich hier im Allgemeinen angezeigt habe, und die ſich einzeln in der folgenden Geſchichte der Ariſtoteliſchen Philoſophie während des ſechszehnten Jahrhunderts noch deutlicher offenbaren werden, Rückſicht; ſo wird man einerſeits die beträchtlichen Abweichungen einiger Peripatetiker von dem eigentlichen Syſteme des Stagiriten, und die gänzliche Entartung anderer von dem Charakter ihrer Schule; andererſeits die heftigen Angriffe, welche damals auf die Ariſtoteliſche Philoſophie geſchahen, und die Entſtehung neuer ihr geradehin entgegengeſezter, oder ſynkretiſtiſcher und eklektiſcher, philoſophiſcher Lehrbegriffe ſehr natürlich finden.

Durch eine ſehr willkührliche Deutung des urſprünglichen Peripateticismus und durch die Origina-
lität

lität der Reſultate, welche eine Folge davon war, zeichnete ſich zuvörderſt die Philoſophie des Andreas Cäſalpinus aus. Er wurde gebohren zu Arezzo im Toscaniſchen im J. 1519; lehrte, nachdem er eine Reiſe durch Deutſchland gemacht hatte, die zur Verbreitung ſeines Ruhmes beſonders unter den Deutſchen ſehr viel beytrug, die Arzneywiſſenſchaft und Philoſophie zu Piſa, und nachher zu Rom, wo er zugleich Leibarzt des Pabſtes Clemens VIII. war. Er ſtarb in dem letztern Orte im J. 1603 *). Außer mehrern Werken mediciniſchen und phyſiologiſchen Inhalts, die zu ihrer Zeit ſehr geſchätzt wurden, ſchrieb er Quaeſtiones Peripateticas libb. V, und eine Daemonum inueſtigatio Peripatetica, in welchen er ſeine philoſophiſche Vorſtellungsart erörterte. Seine Manier zu philoſophiren hat ſehr viel Unbeſtimtes, Dunkles und Verworrenes, oder vielmehr es fehlt ſeiner Darſtellung oft an Präciſion und Klarheit; daher es ſchwer wird, ſeinem Ideengange zu folgen, und den Zuſammenhang und die Bündigkeit ſeiner Raiſonnements einzuſehen. Die göttliche Autorität der Offenbarung nahm er ausdrücklich an, ohne jedoch ſolche Sätze ſeiner Philoſophie, welche dem Kirchenglauben widerſtritten, dieſem gemäß zu berichtigen oder mit demſelben auf irgend eine Art verträglich zu machen; welches Geſchäfft er den Theologen überließ **).

Was

*) S. *Memorie* degli uomini illuſtri di Toscana Vol. I. p. 93. — *Bayle* Art. *Ceſalpinus*. — *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. Vol. IV. P. I. p. 220.

**) *Andreae Caeſalpini*, Aretini, Peripateticarum Quaeſtionum Libri quinque; Venet. 1571. 4. Die zweyte Ausgabe iſt: Tractationum philoſophicarum Tomus vnus, in quo continentur: *Philippi Mocenici*, Veneti, Vniuer-

Was in der Auslegung und Anwendung der Ariſtoteliſchen Principien dem Ceſalpini eigenthümlich war, beſtand der Hauptſache nach in einer weitern Ausdehnung des Averrhoismus, wodurch der Peripateticismus in Pantheismus verwandelt wurde. Seine vornehmſten Lehrſätze, die er immer für echt Ariſtoteliſche

Vniuerſalium Inſtitutionum ad hominum perfectionem, quatenus induſtria parari poteſt, Contemplationes V. *Andreae Caeſalpini*, Aretini, Quaeſt. Peripat. libb. V. *Bernardini Teleſii*, Conſentini, de rerum natura libb. nouem. Geneuae, 1588. fol. In der dritten von mir gebrauchten Ausgabe (Venet. 1593. 4.) ſind den Quaeſtionibus Peripateticis von dem Verfaſſer beygefügt: Daemonum inueſtigatio Peripatetica, welche Abhandlung ſchon früher einzeln gedruckt war, und Quaeſtionum medicarum libb. II. De medicament. facultatibus libb. II. nunc primum editi. Vgl. Sprengel's Geſchichte der Arzneykunde B. III. S. 544–581. Aus der Vorrede zu den Quaeſt. Peripat. will ich hier folgende Stellen ausheben: Sapientiam profecto diuinitus reuelatam ſacrae litterae nobis tradiderunt; eandem ſponte naturae multi philoſophi, ſaltem balbutientes, indicarunt. Non enim diſſentire vllum eorum, quae ſunt, veritati oportet. Multos tamen minime pudet, quo minus ſuam fateantur inſcitiam, iis quae certiſſima ſunt contradicere, et argumentorum deceptiunculas demonſtrationes putare, atque hujusmodi ſuaſionibus ſacram veritatem euertere. Ego vero Deum optimum maximum precor, vt me ab hujusmodi erroribus praecaueat, et ſuo lumine — in ſinceram dirigat veritatem. Hujusmodi igitur initio confiſus enixus ſum, Peripateticam diſciplinam multorum altercationibus inuolutam pro viribus mihi conceſſis euoluere, *vt ſummi philoſophi ſententiae cum non parua humani generis jactura deliteſcentes in apertum exeant.* — Sicubi ab iis, quae in ſacris diuiniori modo relata nobis ſunt, diſcedat (Ariſtoteles), minime cum illo ſentio, fateorque, in rationibus deceptionem eſſe: *non tamen in praeſentia meum eſt haec aperire, ſed iis, qui altiorem Theologiam profitentur, relinquo.*

liſche ausgiebt, und aus einzelnen Stellen in den Schriften des Stagiriten zu erweiſen trachtet, ſind dieſe. Erſtlich: Wenn Ariſtoteles behauptet, daß man in der Naturwiſſenſchaft vom Allgemeinen zu dem Beſondern übergehen müſſe, weil uns jenes bekanter ſey, als dieſes; ſo verſteht er unter dem Allgemeinen die höchſten Principien, die nicht durch Induction oder Definition gefunden werden können, weil dieſe allemal die Kentniß des Beſondern vorausſetzen *). Zweytens: Jede Definition, ſofern ſie das Subject des Definitums und zugleich das Princip desſelben ausſagen muß, beruht auf einer Demonſtration und läßt ſich darauf zurückführen. Daher kann die erſte Philoſophie (philoſophia prima), als die Wiſſenſchaft der Principien, ſich weder der Definition, noch der Demonſtration bedienen. Die Begriffe des Seyns (des Dinges, der Subſtanz) und der nothwendigen Affectionen desſelben, als Identität, Verſchiedenheit, Einheit, Vielheit, u. dgl., ſind ſo wenig eines Erweiſes, als einer Erklärung fähig; ſie müſſen ſchlechthin als Principien geſetzt werden **). Drittens: Die Wiſſenſchaften wer-

*) *Andr. Caeſalpini* Quaeſt. Peripatet. Lib. I. qu. 1. fol. 4 (ed. Venet. 1593). Principia eſſe ſupponitur. — Definitio enim ſupponit, notum id eſſe quod definitur; ſed quae ſint principia, adhuc incertum eſt. Inductio autem nec numerum, nec diſtinctionem oſtendit, ſed vnitatem ſolum in multis colligit.

**) Ibid. lib. I. qu. 2. In eorum definitionibus, quae alteri inſunt — aliquid eſt, quod tamquam demonſtrationis concluſio, et aliquid, quod ejusdem eſt principium, cum neceſſe ſit addere ſubjectum et cauſam, propter quam ſubjecto inſit. Vnde tota definitio eſt veluti demonſtratio. Cäſalpin meynte alſo, daß alle

werden unterſchieden nicht nach den logiſchen Prädicamenten der Subſtanz; auch nicht nach den verſchiedenen Beziehungen ihrer Objecte auf Eine abſolute Subſtanz; ſondern nach den reellen Verſchiedenheiten der Subſtanz ſelbſt. Es giebt aber nach dem Ariſtoteles drey reelle Verſchiedenheiten der Subſtanz. Sie iſt entweder bloß denkbar, ewig, unbeweglich, und als ſolche iſt ſie ein Gegenſtand der erſten Philoſophie; oder ſie iſt zwar empfindbar und beweglich, aber doch ewig und unvergänglich, und als ſolche iſt ſie ein Gegenſtand der Mathematik, vornehmlich der Aſtrologie; oder endlich ſie iſt empfindbar, beweglich, entſteht und vergeht; als ſolche iſt ſie ein Gegenſtand der Phyſik. Bey allen dieſen reellen Verſchiedenheiten der Subſtanz, ſo wie bey den weitern Modificationen dieſer Verſchiedenheiten, liegt gleichwohl Eine Urſubſtanz als die erſte und immanente Urſache jener zum Grunde *). Viertens: Auſſer den beſeelten Weſen und den

Definitionen nothwendig genetiſche ſeyn müßten — Qu. 3. fol. 7. *Primus* igitur *philoſophus* in ſpeculatione *ſubſtantiae* definitione non vtitur. At vero neque in ſpeculatione eorum, *quae illi per ſe inſunt;* nam ſimiliter *ſimplicia* eſſe neceſſe eſt et *prima*; caetera enim ad illa reducuntur. — Si igitur primae entis affectiones rationes priores non habent praeter ipſam ſubſtantiam, neque ergo earum definitio fuerit, primus philoſophus neque demonſtratione vtetur, neque definitione.

*) Ibid lib. I. qu. 4. fol. 9. *Diſtinctio ſcientiarum* neque penes *genera praedicamentorum*, neque ſecundum *diverſam entium reductionem ad ſubſtantiam* aſſignatur ab Ariſtotele, ſed *ſecundum partes ipſius ſubſtantiae.* Inquit enim, tot eſſe philoſophiae partes, quot ſunt ſubſtantiae. — fol. 11. Cum *tres* ſint ſubſtantiae, duae *ſenſiles* et *mobiles*, altera *intelligibilis* et *immobilis;* *ſen-*

den Theilen derſelben ſind keine Subſtanzen. Praeter animata et animatorum partes nullae ſunt ſubſtantiae. Man könte Subſtanz nennen entweder die Materie, oder die Form, oder ein Compoſitum aus beyden. Es iſt aber offenbar die Form die erſte Subſtanz, und diejenige, welche erſt die Materie zur Subſtanz macht. Jene iſt alſo auch die einzige Subſtanz. Das Princip der Form aber iſt die Intelligenz oder Seele im Univerſum, und alle Körper können nur inſoferne Subſtanzen heiſſen, als ſie an dieſer Seele Theil nehmen. Folglich ſind lediglich die beſeelten Weſen Subſtanzen. Man braucht übrigens bey den Thieren und Menſchen nicht anzunehmen, daß die Seele im ganzen Körper ſey; dieſe muß nur in einem Haupttheile des Körpers, z. B. im Herzen, ſeyn, und die übrigen Glieder des Körpers heiſſen dennoch Subſtanzen, weil ſie mit dem Herzen zuſammenhangen. An ſich ſelbſt kann die rohe Materie und der Körper nicht Subſtanz genannt werden; ſie ſind nur Subſtanzen als Organe der Seele und in Verbindung mit dieſer *). Fünftens: Es giebt nur Ein Univerſum; denn nehmt die eine Urſubſtanz weg, ſo habt ihr alle übrige weggenommen. Die verſchiedenen Gattungen der Subſtanz unterſcheiden ſich lediglich durch Hinzufügung von Beſtimmungen zu der Urſub-

ſenſibilium autem vna *generabilis* et *corruptibilis*, altera *aeterna*; de *generabili* quidem et *corruptibili* eſt *naturalis ſcientia*; de *aeterna* autem et *ſenſibili Aſtrologia* inter *Mathematicas*; de *immobili* autem *Theologia*. Cäſalpini läßt ſich hierbey in eine ſehr verwickelte Unterſuchung des Verhältniſſes dieſer drey Theile der Philoſophie zu einander, vornehmlich der Mathematik zur erſten Philoſophie, ein.

*) Ibid. lib. I. qu. 7. fol. 21 ſq.

ſubſtanz, und durch Aufhebung von Beſtimmungen derſelben. Subſtantiae genera ordinem habent ſecundum additionem et ablationem. Dieſe Beſtimmungen ſind jedoch nicht bloße Accidenzen; im Gegentheile ſie ſind eben ſo reel, wie die Subſtanz ſelbſt; nur daß ſie dieſe nothwendig vorausſetzen und ohne ſie nicht ſeyn könten, anſtatt daß die Subſtanz ohne ſie ſeyn kann. Z. B. Die Urſubſtanz iſt das Göttliche und Begehrenswerthe (divinum et appetibile); es muß alſo auch nothwendig Etwas ſeyn, welches begehrt (appetens); dieſes letztere kann aber deßhalb doch nicht ſeine Exiſtenz aus ſich ſelbſt haben; denn wird das Begehrenswerthe aufgehoben, ſo fällt auch das Begehrende weg, weil der Zweck und Grund ſeiner Exiſtenz aufgehoben iſt *). Sechstens: Die Subſtanz kann entweder bloße Form (actus), oder Form auf irgend eine Art mit der Materie zuſammengeſetzt ſeyn. Es giebt nur Einen abſolut einfachen reinen und erſten Actus (Princip aller Formen); alle übrige Subſtanzen ſind aus Form und Materie zuſammengeſetzt. Das Princip der Formen oder die Urſubſtanz iſt das Begehrenswerthe, und, obgleich über alle Materie und Körper erhaben, mit ihnen durchaus unvermiſcht, und daher ſelbſt unbeweglich, ſetzt ſie doch alle übrige Subſtanzen in Bewegung, ſofern dieſe alle nach ihr als dem Begehrungswerthen ſtreben. Siebentens: Die Kraft der Urſubſtanz (virtus primi motoris) iſt zwar unermeßlich; aber da ſich der Begriff der Größe (als zur Materie gehörig) gar nicht auf ſie anwenden läßt; ſo kann ſie weder endlich noch unendlich genannt werden. Achtens: Die Urſubſtanz iſt eine bloß ſpeculative Intelligenz, keine active; denn

*) Ibid. lib. II. qu. I. fol. 25.

denn a) der Verſtand oder die Erkentniß geht vor der Begierde her, jene iſt alſo das höhere Gut und der Verſtand iſt das Princip der Begierde; b) wäre das Urprincip thätig, ſo würde es ſich verändern können; es iſt aber unbeweglich und unveränderlich; c) die höchſte ſpeculative Intelligenz wirkt nichts um eines Zwecks willen, da ſie ſelbſt der Zweck aller Zwecke iſt; die active Intelligenz aber muß um eines Zweckes willen wirken. Neuntens: Die Bewegung des Himmels im Kreiſe iſt eine Nachahmung der höchſten Intelligenz. So vollkommen konte jener nicht ſeyn, als dieſe; er konte alſo nicht durchaus unbeweglich ſeyn, ſondern mußte bewegt werden. Aber er iſt der Vollkommenheit der höchſten Intelligenz am nächſten. So wie daher das Daſeyn der göttlichen Intelligenz eine Aufnahme ihrer ſelbſt in ſich ſelbſt (receptionem quandam ſui ipſius, non alterius) ausdrückt; denn das Denkende und das Object des Denkens ſind bey ihr Eins und dasſelbe; ſo bewegt ſich der Körper des Himmels in ſich ſelbſt zurück, und geht nicht in einen andern Ort über. Er ahmt alſo die Unbeweglichkeit der höchſten Intelligenz nach, indem er in demſelben Orte beharrt, und das innere Denken der Intelligenz, ſofern er unaufhörlich von demſelben Puncte zu demſelben Puncte ſich bewegt *). Zehntens: Die reine höchſte einzige Intelligenz iſt die Gottheit. Sie unterſcheidet ſich von der menſchlichen Intelligenz dadurch, daß die Subſtanz jener abſolute Wirklichkeit (actus), die Subſtanz dieſer aber bloß Möglichkeit (potentia) oder relative Wirklichkeit iſt. Die menſchlichen Intelligenzen haben zwar eine ewige Denkkraft, aber da ſie irgend einmal den=

*) Ibid. lib. II. qu. 2-5.

denken, irgend einmal nicht, ſo iſt die Ewigkeit ihres Denkens nur durch Succeſſion möglich. Sie machen ferner nur als Gattung (Collectivum) eine Einheit aus, die aber der Zahl nach aus vielen Individuen beſteht, welche ſucceſſiv aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehen. Denn auch bey den menſchlichen Intelligenzen iſt das Denkende und das Object des Gedachten immer identiſch. Da nun die Materie das Princip der Mehrheit iſt, und die menſchlichen Intelligenzen aus Form und Materie zuſammengeſetzt ſind, ſo folgt hieraus die Mehrheit der letztern. Oder es ſind ſoviel Intelligenzen vorhanden, wie Menſchen vorhanden ſind *). Elftens: Unter allen vergänglichen Weſen hat der Menſch allein eine vernünftige Seele; dieſer aber komt eine eigenthümliche Thätigkeit zu, welche die Materie nicht hat, nehmlich das Denken; ſie muß alſo unſterblich ſeyn, weil das, was ohne den Körper wirkt, nicht zugleich mit dem Körper untergehn kann. Cäſalpini argumentirte gegen die Vorſtellungsarten ſowohl der Averrhoiſten, daß nur der allgemeine Weltverſtand unſterblich ſey, nicht die individuellen Seelen, als auch des Pomponatius und ſeiner Schule, daß zwar die individuelle Denkkraft nach dem Tode fortdaure, aber ohne Bewußtſeyn. Er hielt das Bewußtſeyn für untrennlich von dem Denken, und dies mit Recht. Nun behauptete er: wenn die Denkkraft fortdauert, muß auch ihre Thätigkeit fortdauern, das Denken, da dies der Denkkraft eigenthümlich und von der Materie unabhängig iſt. Mit dem Denken aber als ſolchem iſt nothwendig Bewußtſeyn verknüpft, und alſo iſt die Seele nicht bloß uneigentlich, ſondern eigentlich unſterb-

*) Ibid. lib. II. qu. 6. fol. 34 ſq. qu. 7. fol. 36. b.

ſterblich. Daß das Denken von der Bedingung der Materie (den ſinnlichen Anſchauungen) unabhängig ſey, wurde hier von ihm erſchlichen *). Zwölftens: Die Natur, welche Cäſalpini mit dem Begriffe der Materie identiſch nahm, iſt das Princip des Leidens, nicht der Thätigkeit. Sie iſt an ſich die bloße Möglichkeit, welche durch die Beziehung des Princips der Form auf ſie zur Wirklichkeit wird. Dreyzehntens: In einem Orte kann nur das Leichte und das Schwere ſeyn, weil alle Bewegung nur heraufwärts und herunterwärts gerichtet ſeyn kann. Hieraus zog Cäſalpini höchſt ſonderbare Folgerungen: a) Das Unbewegliche kann nicht in einem Orte ſeyn; denn ein Ort iſt nur nothwendig in Beziehung auf die Bewegung, d. i. Veränderung des Orts; alſo nur bewegliche Körper ſind im Raume; nicht alles, was exiſtirt, iſt darin; die mathematiſche Größe, ob ſie gleich eine Lage (poſitionem) hat, iſt doch nicht in einem Orte. b) Auch nicht alle beweglichen Dinge ſind in einem Orte; z. B. nicht die himmliſchen Sphären, weil ſie ſich im Kreiſe bewegen, und inſofern beſtändig in ſich ſelbſt beharren und für unbeweglich gelten können. Nur das iſt nach dem Cäſalpin in einem Orte, was dieſen Ort verändern kann; die einander begrenzenden Sphären aber verändern ihren Ort im Ganzen niemals, und werden auch nie von einander getrennt. Sofern ſich die Theile der himmliſchen Sphären bewegen, kann man nur ſagen, daß ſie in einem Ganzen, nicht, daß ſie in einem Orte ſind. Denn es iſt etwas Anderes in einem Ganzen, und in einem Orte ſeyn **). Cäſalpin identificirte alſo

*) Ibid. lib. II. qu. 8. fol. 40. ſq.

**) Ibid. lib. III. qu. 2. fol. 54. a. Sive omnia locum habe-

ſo den Raum mit der nicht in ſich ſelbſt zurückkehrenden Bewegung, und bezog ihn lediglich auf die Körper der ſublunariſchen Welt; was eine eben ſo originale als unbegreifliche Vorſtellungsart iſt.

Die nun folgende weitere Entwickelung des Verhältniſſes der Sphären zu einander und zur Erde, ſo wie der Natur der ſublunariſchen Elemente, kann ich hier übergehen *). Nur noch einige für die Geſchichte der Pſychologie merkwürdige Behauptungen des Cäſalpin will ich kurz berühren. Alle ſich gegenwärtig durch Zeugung fortpflanzende Geſchöpfe können eben ſo gut aus Samen, als ohne Samen durch bloße Wirkung der Wärme auf gewiſſe Miſchungen der Materie, entſtehen, und ſo wie wir noch itzt aus Fäulniß Inſecten entſtehn ſehen ohne Samen, ſo müſſen auch die größern Thierarten, da ſie nicht urſprünglich erzeugt ſeyn können, ohne Samen entſtanden ſeyn. Dies war eine naturaliſtiſche Erklärung der thieri-

habeant ſurſum et deorſum, ſive locus omnis ſit ſurſum aut deorſum, non erunt in loco niſi gravia et levia; haec enim ſola ſurſum aut deorſum moventur et quieſcunt. — *Immobilia* non eſſe in loco, patet; quaeritur enim locus propter motum ſecundum locum; non omne, quod eſt, in loco eſt, ſed mobile corpus; idcirco *mathematicae magnitudines*, quamvis *poſitionem* habeant, negantur tamen in loco eſſe. — Praeterea mobilia non omnia in loco eſſe, patet; quae enim circulo feruntur, vt coeleſtes orbes, quatenus quidem in eodem ſemper manent immobilia exiſtentia, non ſunt in loco; locus enim ſeparabilis eſt; orbis autem vnus altero, cui adjacet, numquam ſeparatur; ſed eo modo immobiles permanent. Quatenus autem eſt motus ſecundum partes; neque hoc modo in *loco* ſunt, ſed in *toto*. Aliud enim eſt in *toto* eſſe, et in *loco*.

*) Ibid. lib. III. qu. 3. ſq. lib. IV.

thieriſchen Schöpfung entgegengeſezt der Moſaiſchen Lehre. Dem C. war es glaublich, daß die in die Materie verbreitete himliſche Wärme im Anfange weit kräftiger geweſen ſey, als im Fortgange der Zeit, indem ſie durch die Hinzumiſchung der Materie nach und nach geſchwächt worden ſey; daher die Entſtehung größerer Thiere ohne Zeugung izt nicht mehr beobachtet werde. Indeſſen könne ſie doch noch izt innerhalb der Wendezirkel, wo die Wärme größer ſey, vorkommen; es fehle uns nur an Gelegenheit, ſie zu bemerken*). — Das Herz iſt nicht nur das Princip der Arterien und Venen, ſondern auch der Nerven; und die Seele befindet ſich demnach weder in den einzelnen Theilen des Körpers, noch ganz im ganzen Körper, ſondern ganz im Herzen. Da es im lebenden Körper nur Eine Seele giebt, ſo kann es auch nur Einen Siz derſelben geben. Das Herz zeigt ſich aber zuerſt in dem hüpfenden Puncte des befruchteten Eyes; es iſt alſo der wichtigſte Theil des Körpers und der einzige Siz der Seele; und wenn dieß iſt, ſo muß es zugleich der Siz der Empfindungen und der Quell der Nerven ſeyn, wie auch die Wirkung der Leidenſchaften auf das Herz offenbar beweiſt. Gegen die Erfahrung, daß der Einfluß der Nervenkraft vom Gehirne herkomme, erwiederte Ceſalpin, daß die Arterien zuerſt die Nervenkraft vom Herzen zum Gehirne leiteten, und ſchon wirklich nervöſe Häute hätten; im Gehirne fallen ihre Höhlen zuſammen, und ihre Wände zertheilen ſich in Fäden; ſo werden ſie zu Nerven. Was dieſe Theorie, die übrigens die meiſten neuern Zergliederer verworfen haben, einigermaßen unterſtüzt, iſt

*) Ibid. lib. V. qu. I.

iſt die Gefühlloſigkeit der Rindenſubſtanz *). — Die Einbildungskraft, meynte Ceſalpin, könne von äußern Gegenſtänden afficirt werden ohne Vermittelung der äußern Sinne. Er bewies dieß daraus, daß wir uns viele Dinge einbilden könten, die wir nie wirklich empfunden hätten, wie Centauren, Chimären u. dgl., und daß oft in der Seele im Traume und im Wachen Bilder entſtänden, ohne daß eine wirkliche Empfindung der ihnen entſprechenden Objecte vorhergegangen ſey. Bezöge ſich die Einbildungskraft immer auf vorhergegangene Empfindung, ſo würde jene nichts weiter als bloßes Gedächtniß ſeyn. Gleichwohl ſey das Gedächtniß von der Einbildungskraft weſentlich darin verſchieden, daß das erſtere nur vergangene Dinge und Eindrücke betreffe, die andre ſich über Vergangenheit, Gegenwart, und Zukunft erſtrecke, und auch das Gegentheil des Wirklichen vorbilden könne **). Dieſe Meynung des Ceſalpin verräth nur ſeine mangelhafte Kentniß der Natur des Vorſtellungsvermögens überhaupt und der Phantaſie insbeſondre.

In der beſondern Abhandlung über die Dämonen unterſucht Ceſalpin: was im Menſchen Göttliches ſey? ob ſich auch außerhalb dem Menſchen Weſen dämoniſcher Art in der ſublunariſchen Welt befinden? ob von dieſen die Krankheiten herrühren, die dem Einfluſſe der Dämonen damals zugeſchrieben wurden, und wie ſolche Krankheiten zu erkennen und zu heilen ſeyen ***)? Der Inhalt dieſer Abhandlung iſt alſo

*) Ibid. lib. V. qu. 3 — 7. Vgl. Sprengel's Geſch. der Arzneykunde B. III. S. 581.

**) Ibid. lib. V. qu. 9.

***) *Andr. Caeſalpini* Daemon. inueſtig. Peripat. cap. 1. fol. 146.

alſo theils pſychologiſch, theils mediciniſch, zugleich aber ein auffallender Beweis, wie das philoſophiſche Syſtem des Ceſalpin, das ſich über ſo manchen Wahn des Kirchenglaubens erhob, wiederum den gröbſten Volkswahn begünſtigte. Nach dieſem Syſteme iſt die Intelligenz das eigentlich Göttliche im Menſchen, weil es unabhängig von der Materie wirkt und exiſtiren kann. Etwas vollkommneres, als dieſe Intelligenz, kann es unter dem Monde nicht geben, wohl aber in den höhern Sphären. Da die Intelligenz des Menſchen nach dem Tode des Körpers abſolut exiſtiren kann, und ſich auch die Exiſtenz ähnlicher Intelligenzen von geringerer Vollkommenheit denken läßt, ſo iſt das Daſeyn von Dämonen in der ſublunariſchen Welt nicht zu leugnen *). Dieſe Dämonen ſind nicht bloß ſpeculative, ſondern auch praktiſche und factive (moraliſch und mechaniſch wirkſame) Intelligenzen. Sie ſind vermöge des Princips der Contrarietäten gute oder böſe, wohlthätige oder ſchädliche Weſen. Diejenigen, die für die Urheber von Behexungen, Krankheiten, und andern Leiden und Unglücksfällen der Menſchen und Thiere gelten, müſſen in die Claſſe der böſen gehören. Da ſich nach der pſychologiſchen Theorie des Ceſalpin bloß durch den innern Sinn ohne Mitwirkung der äußern Sinnesorgane Gegenſtände erkennen laſſen; ſo vermögen auch die Dämonen Dinge zu erkennen, ohne dazu äußerer Organe d. i. eines ſinnlich wahrnehmbaren Körpers zu bedürfen. Gleichwohl können ſie auf Menſchen und Thiere nicht anders wirken, als durch natürliche körperliche Mittel, deren ſie ſich zu ihren Zwecken bedienen. Zauberer und Hexen gewinnen und reizen ihrerſeits die Dämonen nicht

*) Ibid. cap. 2 — 7.

nicht durch Worte, Kräuter, Opfer, Gebräuche u. dgl. zur Thätigkeit; dieſe an ſich ſelbſt können gar keine Wirkung auf die Dämonen haben; ſondern ſie veranlaſſen dieſelben nur, die Gegenſtände und die Art und Weiſe kennen zu lernen, wo und wie ſie ihre verderbliche Thätigkeit anzubringen vermögen. Wenn daher Jemand die Zaubermittel und Zaubergebräuche vereitelt, ſo vereitelt er eben damit die Wirkſamkeit der Dämonen, weil er ihnen die Veranlaſſung zu ſchaden benimt. Eben ſo kann Jemand durch eine weiſe und tugendhafte Lebensart ſich dem Einfluſſe der Dämonen unzugänglich machen. Weil dieſe aber doch zu ihren Wirkungen natürliche Mittel anwenden müſſen, deren Wirkungen andere natürliche Mittel entgegengeſetzt ſind, ſo kann auch die Arzneykunſt Krankheiten heilen, wenn ſie von Dämonen verurſacht werden *). Cäſalpin gab übrigens zu, daß eine Menge Betriegereyen hier obwalte, und ſchärfte es ausdrücklich ein, darauf vorläufig aufmerkſam zu ſeyn, ehe man den Dämon zu vertreiben oder zu bezwingen ſuche **).

Es war unvermeidlich, daß Ceſalpini's Philoſophie bey ſeinen Zeitgenoſſen großes Aufſehn erregte. Sie erhielt ungeachtet aller Mängel der Darſtellung enthuſiaſtiſche Bewunderer. Man nannte ihren Urheber den Philoſophen vorzugsweiſe, auch wohl den Pabſt unter den Philoſophen, und vornehmlich in Deutſchland wurden ſeine Behauptungen, wie ehedem in Griechenland die Orakelſprüche des Apollo, verehrt. Aber eben dieſe ungebührliche Lobpreiſung des Ceſalpini erweckte ihm einen Gegner, der ihm an philoſophiſchem Talente gleich war, und an Gelehr-

*) Ibid. cap. 15. ſq.

**) Ibid. cap. 3. ſq.

Gelehrſamkeit ihn übertraf. Dieſer war Nicolaus Taurellus, gebohren zu Mömpelgard im Jahr 1547, Profeſſor der Medicin und Philoſophie ſeit dem J. 1581 zu Altorf, wo er an der Peſt 1606 ſtarb. In einem Werke, das er mit einer ſpöttelnden Anſpielung auf den Namen Ceſalpini's Alpes caeſae betitelte, prüfte er alle einzelne Behauptungen des Italieniſchen Philoſophen, und bemühte ſich darzuthun: daß die wichtigſten und vornehmſten derſelben der richtig verſtandenen Ariſtoteliſchen Philoſophie, der chriſtlichen Theologie, der Vernunft, und der phyſikaliſchen, pſychologiſchen, mediciniſchen und naturhiſtoriſchen Erfahrung widerſprächen *). Das Detail ſeiner Gegenraiſonnements iſt wegen der Weitſchweifigkeit auſſerordentlich ermüdend. Allein er hat eine kurze Ueberſicht der Sätze des Cäſalpin, die er beſtreitet, vorangeſchickt, und in einer darauf folgenden Vorrede zu ſeiner Prüfung jener die Hauptpuncte angegeben, um welche ſich ſein Tadel vorzüglich herumdreht. Jene

*) *Alpes caeſae* h. e. *Andreae Caeſalpini*, Itali, monſtroſa et ſuperba dogmata, diſcuſſa et excuſſa a *Nicolao Taurello;* Francof. 1579. 8. — In der Vorrede (p. 21) ſagt Taurellus; Eo quidem vſu res accreuit, vt haec Caeſalpiniana dogmata majore apud noſtros fuerint in pretio, quam olim apud Graecos Apollinis oracula. Quid facerem? Tuli haec indigniſſime. Terrebat me tamen iſtius hominis auctoritas. Et malum hoc adeo firmas jam egerat radices, vt nulla amplius ratione tolli poſſe videretur. Quid ergo? Noſtram deplorans nimiam ſimplicitam, quae nos exterarum gentium mancipia faceret, ipſe mihi ipſi, non aliis, ſapere volui, et quaedam aduerſus Caeſalpiniana haec dogmata meditatus ad certamen aliquo modo factus ſum excitatior. — Ueber das Leben des Taurellus S. *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 300. ſq.

ne Ueberſicht iſt zum beſſern und leichtern Verſtändniſſe des Ceſalpiniſchen Syſtems nützlich, ſo wie dieſe Vorrede die Bemerkung der wirklichen Fehler desſelben erleichtert. Taurellus, ob er gleich über den ſtolz entſcheidenden Ton des C. ſein Misfallen oft höhniſch und bitter äußert, läßt doch dem Scharfſinne und den Kentniſſen desſelben Gerechtigkeit wiederfahren; auch billigt er, daß derſelbe ſich bloß an den Schriften des Ariſtoteles gehalten habe mit Uebergehung aller Meynungen der ältern und neuern Ausleger des Stagiriten und ihrer Streitigkeiten, wiewohl er ſelten mit Ceſalpini's Auslegung vom Ariſtoteliſchen Texte und deſſen Folgerungen daraus zufrieden iſt, und auch nicht ſo ſclaviſch an dem Ariſtoteles hängt, daß er eine Behauptung des C., die ihm aus andern Gründen irrig ſchien, bloß darum zugeſtanden hätte, weil er ſie ebenfalls für echt Ariſtoteliſch erkannte.

Bey der Kritik des Cäſalpiniſchen Syſtems ließen ſich überhaupt die beyden Fragen aufwerfen: Inwiefern es mit dem Averrhoismus oder dem reinen Peripateticismus wirklich harmonire, oder nicht? und: Inwiefern es ſich vor der Skepſis aus Gründen der Vernunft und Erfahrung rechtfertigen laſſe? Auf die erſte Frage hat Taurellus ziemlich vollſtändig und genugthuend geantwortet; aber nicht eben ſo auf die andere.

Den Weltverſtand des Averrhoes, der nur den menſchlichen Seelen überhaupt aſſiſtirt (intellectus aſſiſtens), dehnte Cäſalpin auf eine allgemeine Weltſeele aus, die an ſich ganz und einig, aber nach der Menge der beſeelten Körper vielfach ſey, an welcher nehmlich die

Kör-

Körper Theil nähmen, und wodurch ſie beſeelte Körper und Subſtanzen würden. Dieſe Weltſeele iſt die Gottheit des Cäſalpin, die er wieder in eben ſo viel Partikeln theilt, als numeriſch verſchiedene körperliche Subſtanzen im Univerſum ſind. Demnach iſt Gott hier nicht effectives Princip des Univerſum's, ſondern conſtitutives und mit dem activwirklichen Univerſum identiſch. Soferne Gott abſolut und von aller Materie abgeſondert exiſtirt, iſt er nur Eine Subſtanz, die nur ſich ſelbſt denkt, und ſich um nichts Anderes bekümmert. Damit iſt der Begriff einer göttlichen Vorſehung ſchlechthin aufgehoben. Denn was bedarf es einer Vorſehung, wenn Gott ſelbſt die Subſtanz aller beſeelten Dinge iſt? Man kann nur fragen: ob Steine, Metalle, kurz lebloſe Dinge von Gott äußerlich erhalten werden? Die belebten Weſen haben die Gottheit in ſich ſelbſt, und bey ihnen iſt alſo die äußere Erhaltung unnöthig. Schon aus dieſen Sätzen des Cäſalpin und ihren Folgen iſt einleuchtend, daß er zwar vom Averrhoismus ausgieng und durch denſelben zuerſt zu ſeiner ſpeculativen Theorie veranlaßt wurde; aber bald die Richtung verließ, und auf von dieſem ganz verſchiedene Principien und Reſultate gerieth.

Nicht minder auffallend ſtellt Taurellus die Abweichung deſſelben von dem reinen Peripateticismus dar. Ariſtoteles hatte die Materie für das Princip der Mehrheit der Dinge erklärt. Cäſalpin ſtellte alſo den Satz auf: Es giebt nur eine einzige Subſtanz, und dieſe iſt unkörperlich. Um aber nicht die menſchlichen Seelen zu Körpern zu machen, oder eine Mehrheit der Subſtanzen annehmen zu müſſen, behauptete er: daß jene einzige Subſtanz gewiſſe Theile habe, durch welche in Verbindung mit der Ma-

terie die Mehrheit der Individuen möglich würde. Von dieſer in ſich ſelbſt widerſprechenden Behauptung, die das wirkliche Univerſum auf Eine unkörperliche Subſtanz (die Weltſeele) zurückführt, und der Materie die Subſtantialität abſpricht; dann wieder jener unkörperlichen Subſtanz Theile beylegt, und die Mehrheit der Dinge aus der Verbindung dieſer mit der Materie, die doch als nicht ſubſtantiell = o iſt, herleitet, iſt in den Schriften des Ariſtoteles keine Spur anzutreffen. Nach dem Stagiriten ſind Materie und Form für die Realität des Univerſum's einander gegenſeitig unentbehrlich, und der Wechſel der Erſcheinungen beruht auf der Privation. Die Materie iſt das Princip des Möglichen; die Form das Princip des Wirklichen. Die Gottheit, als der reinſte Actus oder das Princip der Form, iſt alſo effectives, und nur zum Theile conſtitutives Princip des Univerſum's. Die Mehrheit der Dinge hat nicht ihren Grund in Theilen des Princips der Form; denn dieſes iſt abſolut einfach; ſondern lediglich in der Materie. Es giebt daher ſoviel Subſtanzen, als es materielle Dinge giebt; aber dieſe ſind nicht mit der reinen Subſtanz der Gottheit identiſch, wiewohl ſie derſelben ihre Subſtantialität verdanken. — Vollends der Ariſtoteliſchen Lehre widerſtreitend iſt Cäſalpin's Aufhebung alles realen Unterſchiedes zwiſchen Subſtanz und Accidenz, oder die Behauptung, daß alle Prädicamente Theile der Subſtanz ſeyen, und nur in logiſchem Betrachte von der Subſtanz unterſchieden und ihr entgegengeſezt werden könten, wenn gleich dieſe Behauptung für das Cäſalpinſche Syſtem nothwendig war. Nach dem Ariſtoteles haben die Prädicamente ihren objectiven Grund in der Subſtanz, und ſind eben deßwegen vorzugsweiſe Attribute derſelben;

aber

aber ſie drücken doch das Weſen der Subſtanz als ſolcher nicht aus. Die Subſtanz hat Realität ohne ſie; ſie haben keine ohne die Subſtanz, und ſind alſo nicht ſelbſt Subſtanzen. Cäſalpin hatte alſo unſtreitig Unrecht, wenn er ſeine Vorſtellungsart von Gott und Welt für die echte Ariſtoteliſche ausgab, ungeachtet er ſie durchweg mit einzelnen Stellen aus den Ariſtoteliſchen Schriften documentirte. Wie künſtlich er die letztern zum Theile aus ihrem Zuſammenhange geriſſen, falſch gedeutet und gemisbraucht habe, wird vom Taurellus mit vieler Gelehrſamkeit erörtert, und das Gegentheil durch eine richtigere Auslegung derſelben und aus andern Stellen bewieſen. Auch die weitere metaphyſiſche und aſtronomiſche Theorie Cäſalpin's, ſo wie ſeine oben angeführten und andern phyſiologiſchen und pſychologiſchen Meynungen, erfahren vom Taurellus eine ſcharfe Kritik. Daß thieriſche Geſchöpfe ohne Samen erzeugt werden können, widerlegt er ſehr bündig, und bringt auch dagegen: daß das Herz der Sitz der Seele ſey; daß die Einbildungskraft ohne Vermittelung der äußern Sinne von äußern Gegenſtänden afficirt werden könne, bedeutende Einwürfe vor; wobey jedoch bey ihm oft irrige Vorſtellungen und Mangel an wahrer Sachkentniß ebenfalls bemerklich ſind *).

So

*) Z. B. daß die in die Materie ſich verbreitende himliſche Wärme durch bloße Bewegung des Himmels Geſchöpfe ohne Zeugung hervorbringen könne, ſuchte Cäſalpin auch dadurch zu erläutern, daß das Feuer ſelbſt nicht bloß aus anderem Feuer, ſondern auch durch bloße Bewegung der Materie, bewirkt werde. Quaeſt. Perip. lib. V. qu. I. fol. 106. b. Patet autem in generatione ignis. Fieri enim poteſt et a motu et ab alio igne, non tamen diuerſus eſt ſpecie. Similiter igitur calor anima-

 lis,

So ſehr aber auch Cäſalpin's philoſophiſches Syſtem von dem wörtlichen Sinne des Ariſtoteliſchen ſich entfernt; ſo muß man doch zugeſtehen, daß es ſchwer ſey zu beweiſen, es ſtimme nicht mit dem Geiſte des letztern überein, und Samuel Parker iſt zu entſchuldigen, wenn er dem Cäſalpin den Lobſpruch ertheilt, zuerſt den Ariſtoteles ganz verſtanden zu haben*). Es klingt ſonderbar, aber es iſt wahr und auch leicht begreiflich, daß jedes philoſophiſche Syſtem einen verſchiedenen wörtlichen und intellectuellen Sinn zuläßt. Was der Urheber desſelben bey ſeiner Sprache denkt, denken nicht immer

lis, qui in vniuerſo eſt, ex coeli motu, per quem conſiſtunt ea, quae ex putri materia fiunt, poſtquam comprehenſus in materia eſt, cur non alium gignere ſibi ſimilem poſſit? — Dieß Argument ſetzte den Taurellus in große Verlegenheit. Er antwortet (Alp. caeſ. p. 797): De ignis generatione, quando ex ſilicibus aut etiam lignis excutitur, quaeſtio eſt, quae mentis meae captum omnino ſuperat. Quicquid modo coner, nihil eſt. Mihi ipſe ſum nullus: qui aliis ergo ſatisfaciam? Multa ſunt in hac rerum vniuerſitate, quae non poſſum ſatis mirari. Motu valido res etiam frigidiſſimae caleſcunt. Nullus hic ignis eſt, qui calefaciat. Er eludirt hernach das Argument dadurch: es ſey nicht die Frage: ob die Wärme des Univerſum's eine ihr gleiche Wärme, ſondern ob ſie Pflanzen und Thiere aus jeder gegebenen Materie (nicht bloß aus Samen) hervorbringen könne?

*) *Sam. Parker* Diſputatt. de Deo et prouid. div. (Londin. 1687. 4.) Diſp. I. Sect. XXIV. p. 64. Teterrimi hujus foetoris omnium grauiſſime olere videtur *Andreas Caeſalpinus*, Aretinus, qui vt olim Ariſtoteles (*quem quid velit recentiorum hic primus et pene poſtremus cepiſſe viſus eſt*) cauſam omnium productricem attulit, ita tamen vt eidem omne prouidentiae imperium detraxerit, quo ſublato Deum eſſe dicat an omnino tollat nihil intereſſe demonſtrauimus.

immer ſeine Leſer, und ſo entſteht ein eben ſo verſchiedener Wortſinn des Syſtems, als die Sprachbegriffe der Leſer verſchieden ſind, und nicht ſelten ein ſolcher, der dem Wortſinne, welchen der Erfinder dachte, ganz entgegengeſetzt iſt. Macht man den Streit bloß von grammatiſcher Entſcheidung abhängig, ſo wird er gewöhnlich endlos, indem eine Partey für den Wortſinn, welchen ſie in die Darſtellung des Syſtems hineinlegt, eben ſo trifftige Gründe zu haben glaubt, wie jede andere für den ihrigen. Der intellectuelle Begriff eines philoſophiſchen Syſtems läßt ſich in den ſubjectiven des Verfaſſers, und einen objectiven unterſcheiden. Jener kann ganz anders ſeyn, als dieſer. Es iſt möglich, daß der Urheber des Syſtems weder den wahren Grund und Inhalt ſeiner Principien, noch auch die Reſultate hinlänglich kennt, die ſich aus ihnen ergeben, weil er vielleicht nicht ſcharf genug darüber nachgedacht, vielleicht auch inconſequent gefolgert hat, oder beym Folgern auf dem halben Wege ſtehn geblieben iſt. Daher können fremde Beurtheiler eines philoſophiſchen Syſtems demſelben eine intellectuelle Bedeutung beymeſſen, die es den Worten nach nicht hat, und die der Erfinder ſelbſt nicht als ſeine Meynung anerkennt, die aber gleichwohl objectiv nicht von jenem abgelehnt werden kann, weil ſie wirklich in ihm gegründet iſt. Dieſe Bemerkungen laſſen ſich auf alle philoſophiſche Syſteme, ältere und neuere, und ſo auch auf das Ariſtoteliſche im Verhältniſſe zu manchen ſpätern Deutungen desſelben anwenden. Cäſalpin's Philoſophie iſt ſo wenig nach dem Wortſinne der Ariſtoteliſchen Schriften, als nach dem ſubjectiven Begriffe, welchen der Stagirit ſelbſt nach aller Wahrſcheinlichkeit von ſeinem Syſteme hatte, echter Peripateticismus, und ſchränkt man die Prüfung hierauf ein,

ein, ſo hat Parker zwar nicht von der erſteren — denn die dieſer eigenthümlichen Ideen hat er im Weſentlichen richtig angegeben — aber wohl von der Philoſophie des Ariſtoteles einen falſchen Begriff gehabt, wenn er jene als die treffendſte Auslegung dieſer pries. Das Werk des Taurellus, welches er und auch Bayle nicht geleſen zu haben ſcheinen, hätte ihn in dieſem Betrachte von ſeinem Irrthume überführen können. Allein objectiv kann das Ariſtoteliſche Syſtem allerdings ſo gedeutet werden, wie Cäſalpin es gedeutet hat; obgleich dieſe Deutung in Anſehung des ſubjectiven Begriffs ſeines Urhebers ſelbſt immer höchſt willkührlich iſt; und daraus kann man einſehen, wie Cäſalpin ſich ſelbſt und viele ſeiner Zeitgenoſſen u. a. überreden konte, daß er zuerſt den wahren Geiſt des Peripateticismus errathen habe.

Der vornehmſte Grund des Ceſalpiniſchen Syſtems iſt, daß die Form die einzige Wirklichkeit im Univerſum ausmache; daß ſie alſo auch die einzige Subſtanz ſey, in der alle Beſchaffenheiten, die Realität haben, enthalten ſeyn müſſen; daß die Materie nichts weiter als eine negative Größe ſey, auf welche ſich die Mehrheit der Dinge ſtütze, ohne daß darum die Einheit der Weltſubſtanz aufgehoben werde. Dieſe Hypotheſe ließ ſich füglich aus den Ariſtoteliſchen Naturprincipien entwickeln. Die Materie als bloße Möglichkeit nach dem Ariſtoteles iſt $= x$, und alſo nicht mehr und nicht weniger als eine negative Größe; die Form iſt einfach, und folglich, ſofern ſie allein in der Welt die Wirklichkeit begründet, muß ſich das ganze wirkliche Univerſum als ſolches auf die Form d. i. auf Eine Weltſubſtanz zurückführen laſſen. Hat Ariſtoteles ſelbſt das

Ver-

Verhältniß der Materie und Form im Univerſum ſo nicht gedacht, wie Cäſalpin, ſo iſt doch ohne Zweifel die Vorſtellungsart des letztern in dem objectiven Begriffe der Ariſtoteliſchen Naturprincipien enthalten. Daß C. den realen Unterſchied der Prädicamente von der Subſtanz leugnete, konte er eben ſo gut rechtfertigen. Entweder haben die Prädicamente objectiven Grund, oder nicht. Im letztern Falle wird alle Objectivität in einen logiſchen Begriff verwandelt; denn ſelbſt die Subſtanz gehört zu den Prädicamenten; eine Meynung, die uns gegenwärtig nach der Erſcheinung der Kantiſchen Philoſophie ſehr geläufig iſt, zumal wenn man uns dabey mit dem Dinge an ſich = x amüſirt, die aber den ältern Philoſophen gar zu parador vorkam, als daß ſie ſich im Ernſte dazu hätten bekennen mögen. Im erſtern Falle entſteht die Frage: was dieſer objective Grund ſey? Der objective Grund des Accidens iſt entweder Etwas, oder er iſt Nichts; da er aber nicht Nichts ſeyn kann, ſo muß er mit der Subſtanz zuſammenfallen; und da wiederum die Subſtanz nicht Accidens ſeyn kann, ſo muß ſie nothwendig reell verſchiedene Beſtandtheile haben, in denen die Prädicamente gegründet ſind. Die Prädicamente ſind demnach objectiv eben ſo ſubſtantiell, wie die Subſtanz ſelbſt, und werden jene von dieſer unterſchieden und ihr entgegengeſetzt, ſo hat dieß nur eine logiſche Bedeutung. Hier ſieht man offenbar, wie Cäſalpin nach dem objectiven Begriffe des Ariſtoteliſchen Syſtems raiſonnirte, und dennoch ſich ſo weit nicht nur von dem wörtlichen Sinne des letztern, ſondern auch von der ſubjectiven Vorſtellungsart des Stagiriten ſelbſt entfernte.

So

So leicht ſich inzwiſchen Cäſalpin's Deutung des urſprünglichen Peripateticiſmus aus dieſem ſelbſt rechtfertigen läßt; ſo leicht iſt das auf ihr beruhende Syſtem an ſich ſelbſt zu widerlegen. Daß es abſolute Principien geben müſſe, die weder definirt, noch demonſtrirt werden können, und deſſen auch nicht bedürfen, kann man immerhin zugeſtehen. Es komt auf die Gültigkeit der abſolut erſten Principien ſelbſt an, die ſchlechthin geſetzt werden. Cäſalpin nimt geradezu die Subſtanz mit ihren objectiven Prädicamenten als abſolutes Princip an, ohne dieſe in der Erfahrung im geringſten nachweiſen zu können, und ohne ſie doch auch für Erkentnißprincipien und Producte des Ich gelten laſſen zu wollen. Dieß war demnach eine ganz willkührliche und grundloſe Vorausſetzung. Aus dem ſubjectiven Bewußtſeyn übertrug er den Begriff der Kraft (Seele, Leben) auf dieſe Subſtanz, oder identificirte vielmehr jenen mit dieſer, und ſchränkte alle Subſtantialität lediglich darauf ein; weil in der That kein anderes Document der Wirklichkeit für uns exiſtirt, als das im Ich gegebene; nur daß Cäſalpin dieß gleich objectiv als Weltſeele vorſtellte, wozu er nicht berechtigt war. Dieß war die zweyte willkührliche Vorausſetzung. Eben ſo willkührlich war ſein Begriff der Materie, die nicht ſubſtantiell, und dennoch Princip der Mehrheit ſeyn ſollte. Er gerieth hier in einen doppelten Widerſpruch, indem er erſtlich die Materie oder das Nichts zum Principe der Mehrheit machte, und wiederum die abſolute Einheit der Subſtanz durch ihre Verbindung mit der Materie d. i. mit Nichts, in eine reelle Mehrheit und numeriſche Verſchiedenheit von Subſtanzen verwandelte. So zerſtörte ſich ſein Syſtem nicht bloß durch das Willkührliche und Grundloſe, ſondern auch durch den Wider-

Widerſtreit ſeiner Principien. Aber dieß waren nicht einmal die einzigen dogmatiſchen Anmaaßungen, die er ſich erlaubte. Außer den ſubſtantiellen Prädicamenten nahm er auch drey verſchiedene Gattungen von Subſtanzen, denen die Urſubſtanz zum Grunde liege, willkührlich an: die denkbare ewige unbewegliche; die empfindbare bewegliche aber ewige; und die empfindbare bewegliche und vergängliche Subſtanz. Wie die zum Grunde liegende Urſubſtanz zugleich denkbar und empfindbar, ewig und vergänglich, unbeweglich und beweglich, ſeyn könne, ließ er unerklärt. Die Urſubſtanz an ſich ſollte die niedern Naturen nicht als bewegende Urſache, ſondern als Zweck in Thätigkeit ſetzen. Dennoch ſollte die Urſubſtanz bey den niedern Naturen zum Grunde liegen; ſie war alſo zugleich vollkommen als das appetibile und unvollkommen als das appetens; zugleich ſelbſt der vollendete Zweck und ſtrebend nach einem Zwecke; zugleich thätig und unthätig. Die Widerſprüche in dieſer Vorſtellungsart des Cäſalpin ſind zu handgreiflich, als daß ich nöthig hätte mich länger dabey aufzuhalten. Eine Kritik der weitern Ausführung ſeines Syſtems, insbeſondre ſeiner Meynung vom Raume, daß nur das Leichte und Schwere in einem Orte ſeyn könne, und ſeiner anderweitigen phyſikaliſchen, aſtrologiſchen, pſychologiſchen und pneumatologiſchen Ideen, iſt hier eben ſo überflüſſig.

Offenbar iſt das Cäſalpiniſche Syſtem pantheiſtiſch und inſofern dem Spinozism verwandt; aber in der Begründung und Entwickelung iſt es weſentlich von dieſem verſchieden. Durch die Darſtellung des Spinoza iſt der Pantheismus in den neueſten Zeiten am bekanteſten geworden; daher man häufig den Pantheismus überhaupt mit dem Spinozis-

mus

mus insbeſondere verwechſelt hat. Auch Bayle fand den Spinozismus nicht nur in der Philoſophie des Cäſalpin, ſondern ſogar in der urſprünglichen Peripatetiſchen, weil er in beyden einen gewiſſen Pantheismus antraf*). Allein die Differenz zwiſchen dem erſtern und der andern iſt bey näherer Erwägung einleuchtend. Die Principien, von denen Cäſalpin ausgieng, ſind ſämtlich willkührlich; das ſind die Spinoziſtiſchen nicht. Jener nimt ſchlechthin und ohne weitern Grund die drey Ariſtoteliſchen Naturprincipien, Materie, Form, und Privation an. Er folgert die Einheit der Weltſubſtanz, weil die Form allein Kraft und Wirklichkeit ausdrückt, und wiederum die Mehrheit der Subſtanzen, weil die Materie das Princip der Mehrheit iſt, und wiederum den Wechſel der Subſtanzen, weil die Privation ein negatives Princip iſt. Daher außer der Unerweislichkeit ſeines Syſtems

*) *Bayle* Dict. Art. *Ceſalpin.* Ses principes ne differoient guere de ceux de *Spinoza.* — Nun ſtimt B. mit Parker darin überein, daß Ceſalpin den Ariſtoteles richtig verſtanden habe. N'allez pas croire, ſagt er, que C. ait inventé des principes differens de ceux d'Ariſtote; car au contraire il ne doit paſſer pour Novateur, que parcequ'il s'eſt attaché au ſens d'Ariſtote. Il a penetré le fond du ſyſteme Peripateticien; et l'a ſoutenu ſelon le vrai ſens du fondateur, et non pas comme faiſoient les Scholaſtiques, qui ſous la profeſſion des diſciples d'Ariſtote n'enſeignoient rien moins que ſes dogmes. — Alſo war auch Ariſtoteles ein Spinoziſt vor Spinoza. Dieß letzte behauptet Bayle ausdrücklich, wiewohl mit Beziehung auf die Urtheile Anderer Art. *Ariſtote.* On a ſoutenu depuis peu dans ce païs dans la preface de quelques livres, que la doctrine de ce philoſophe ne differe pas beaucoup des principes de Spinoza. B. hatte weder die Philoſophie des Ariſtoteles, noch die des Cäſalpin, in den Quellen ſtudirt.

Syſtems auch der innere Widerſtreit desſelben, wodurch es ſich ſelbſt vernichtet. Spinoza folgerte hingegen aus dem Grundſatze: Aus Nichts wird Nichts, der in Beziehung auf die Natur unumſtößlich iſt, ein ewiges Seyn (Subſtanz) und ewiges Werden (Accidens), und verband beyde zur Einheit, da das Accidens keine Subſtanz iſt, und doch auch nicht aus Nichts hervorgegangen ſeyn kann, alſo mit der Subſtanz Eins und dasſelbe und nur ein Modus dieſer ſeyn muß. Ohne die Natur des Accidens aufzuheben, ohne eine von der Form verſchiedene Materie zu poſtuliren, wußte er die Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen und ihrer Veränderungen mit der Einheit der Weltſubſtanz zu reimen; anſtatt daß Cäſalpin die Accidenzen für Subſtanzen, für Theile der Weltſubſtanz erklärte, und damit ſowohl eine Ungereimtheit behauptete, als auch die Verknüpfung der Mannichfaltigkeit der Dinge und ihres Wechſels mit der Einfachheit der Weltſubſtanz philoſophiſch unmöglich machte, und ſie nur durch einen Machtſpruch bewirkte. Das Spinoziſtiſche Syſtem iſt idealiſtiſch; das Cäſalpiniſche iſt, um mich ſo auszudrücken, eine philoſophiſche Caricatur aus Idealism und Realism auf eine widerſprechende Art zuſammengeſetzt, da in ihm außer der Form (dem idealiſtiſchen Principe) die Materie (das realiſtiſche Princip) poſtulirt wird, ſo daß die eine nicht ohne die andere ſeyn kann, gleichwohl jene dieſer entgegenſteht, und die eine die andere aufhebt. Nach dem Spinoza iſt die Weltſubſtanz oder die Gottheit unendlich ausgedehnt durch ihr unendliches Denken, und unendlich denkend vermöge ihrer unendlichen Ausdehnung, und dadurch wird ſie die conſtitutive und effective Urſache der körperlichen oder der geiſtigen Natur mit allen Modificationen derſel-

ben, je nachdem ihre Thätigkeit in der unendlichen Ausdehnung oder in dem unendlichen Denken betrachtet wird, wiewohl beydes, Ausdehnung und Denken, ſo wie die dadurch bewirkte körperliche und geiſtige Natur, an ſich ſelbſt Eins und dasſelbe ſind. Zu der Idee einer Vereinigung des Seyns und des Denkens der Weltſubſtanz hatte ſich Cäſalpin entweder noch gar nicht erhoben, oder er hatte ſie wenigſtens nicht mit der erforderlichen Klarheit gefaßt. Ihm iſt die Weltſubſtanz als Gottheit durchaus unthätig und in müſſiger Ruhe ſich ſelbſt beſchauend; ſie iſt von dem Weſen und der Thätigkeit der niedern Naturen nur die conſtitutive Urſache, nicht die effective; ſie reizt die Thätigkeit dieſer als Zweck (appetibile), aber ſie bewirkt dieſelbe nicht; daher bleibt die effective Urſache der Thätigkeit in der Welt überhaupt unerklärt, weil nur die Finalurſache in der Weltſubſtanz enthalten iſt; des ſchon oben bemerkten Widerſpruchs hier nicht zu gedenken, daß die Weltſubſtanz, in deren Begriffe die niedern Naturen doch eingeſchloſſen ſeyn müſſen, nach ſich ſelbſt als Zwecke ſtreben ſoll. Die Materie iſt nach dem Cäſalpin = o. Wie kann ihre Verbindung mit der Subſtanz dieſe aus einem Appetibile in ein Appetens verwandeln? Wie überhaupt niedere Naturen hervorbringen, die noch von der reinen Weltſubſtanz verſchieden und unvollkomner als dieſe ſind? — Dieſe wenigen Züge können ſchon zur Aufklärung der Differenz der Philoſophie des Cäſalpin und des Spinozismus hinreichend ſeyn. Aus einer Vergleichung der umſtändlichern hiſtoriſchen Erörterung des leztern ſelbſt mit der erſtern im weitern Verfolge dieſes Werks wird ſie noch deutlicher werden.

Zu eben der Zeit, wo Cäſalpin durch ſeine originale Auslegung der Ariſtoteliſchen Philoſophie die Aufmerkſamkeit des philoſophiſchen Publicum's erregte, trat einer der gelehrteſten und ſcharfſinnigſten Männer des ſechszehnten Jahrhunderts, Franciſcus Patritius, als Gegner derſelben und vornehmlich als Beſtreiter der Echtheit ihrer Quellen auf. Er war zwar nicht der erſte, der die Ariſtoteliſche Philoſophie von dieſer Seite angriff. Schon Johann Franciſcus Picus von Mirandula hatte die kritiſche Bedenklichkeit gehegt: es ſey aus vielen Gründen ungewiß, ob irgend eines von den Büchern, die dem Ariſtoteles zugeſchrieben würden, ihn wirklich zum Verfaſſer habe; und wenn einige derſelben vom Ariſtoteles herrührten, ſo könne man doch nicht wiſſen, was darin echt und was fremder Zuſatz ſey *). Es mußten auch Zweifel der Art entſtehen, ſobald nur die Nachrichten der Alten, z. B. des Strabo, von den Schickſalen der Handſchriften des Ariſtoteles nach deſſen

*) *Marius Nizolius* de veris principiis et vera ratione philoſophandi contra Pſeudophiloſophos lib. IV. cap. 6. ſub fin. p. 343. ed. Leibnit. Francof. 1670. 4. Sed jam finem huic capiti imponam, ſi breuiter hic ſubjecero inſcriptiones quorundam capitum ad incertitudinem librorum Ariſtotelis pertinentium, quas *Io. Franciſcus Picus Mirandula* in *quarto* libro *Examinis* ſui *vanitatis doctrinae gentium* ſcriptas reliquit. Quarum haec eſt prima: *Probatur multipliciter, incertum eſſe, an vllum habeamus librum, cujus exemplaria vere fuerint ab Ariſtotele compoſita* Cap. quartum: *Quod etſi aliquos etiam habeamus libros, qui juſte atque legitime inſcribantur Ariſtoteli, incertum nihilominus eſſe, vtrum eis in libris aliquid ſit, quod ſincere ſit Ariſtotelis, nec internoſci poſſe, quid ejus proprium, quid alienum.*

ſen Tode bekant wurden *). Dieſe Zweifel mußten immer zahlreicher und ſchwieriger werden, je genauer man die Werke des Ariſtoteles in ihrer äußern und innern Beſchaffenheit, die Streitigkeiten der griechiſchen Ausleger über ihren Zuſammenhang, über die Titel und die Echtheit einzelner Bücher, und die bey den ältern claſſiſchen Schriftſtellern, beſonders dem Cicero, Diogenes von Laerte, A. Gellius, Quintilian, u. a. vorkommenden Notizen von Ariſtoteliſchen Werken, die oft mit dem Zuſtande dieſer und unter einander ſelbſt nicht zuſammenſtimmen, kennen lernte. Noch hatte aber keiner alle die Data, die ſich gründlich oder ſcheinbar gegen die Echtheit der angeblich Ariſtoteliſchen Schriften überhaupt und den Werth der darin enthaltenen Philoſophie vorbringen ließen, in einen Brennpunct vereinigt; und dadurch waren die neuern Peripatetiker bis dahin mit einem Angriffe verſchont geblieben, der, wenn er einmal erfolgte, um ſo furchtbarer für ſie werden mußte, je weniger ſie ſich dagegen bey der damaligen Kindheit der höhern Kritik und der im Ganzen immer noch ſehr mangelhaften literariſchen Kentniß des claſſiſchen Alterthums verwahren konten. Dieſe Unternehmung, die Ariſtoteliſche Philoſophie durch eine Prüfung ihrer Authenticität anzufechten, wagte Patritius, und er führte ſie auf eine Art aus, die für ſein Zeitalter bewundernswürdig iſt. Faſt alle, die in der Folge gegen die Echtheit des Ariſtoteliſchen Syſtems ſtritten, haben ihre meiſten und beſten Waffen von ihm entlehnt. Leider aber beherſchte ihn bey ſeiner ganzen Unterſuchung eine Animoſität gegen den Ariſtoteles ſelbſt, die ihn verführte, das Andenken des großen Mannes zu ſchänden, und ſeine Beurtheilung nicht ſelten gar zu auf-

*) Ariſt. Opp. T. I. praef. p. 17. ed. Bip.

auffallend parteyiſch und einſeitig machte. Daher brachte ſeine Kritik der Ariſtoteliſchen Schriften und Philoſophie, ob ſie gleich bis auf die neueſten Zeiten nicht eigentlich und vollſtändig widerlegt wurde, doch nicht die Wirkung hervor, welche ſie wahrſcheinlich hervorgebracht haben würde, wenn er dieſelbe in einer minder leidenſchaftlichen Stimmung und mit Wahrheitsliebe und Gerechtigkeit gegen den Stagiriten verfaßt hätte. Auch der unbefangenſte damalige Peripatetiker, der vielleicht in manchen Behauptungen ſich genöthigt ſah dem Patritius beyzupflichten, weil es ihm etwa an hiſtoriſcher und kritiſcher Einſicht fehlte, und er nichts von Erheblichkeit ihnen entgegen zu ſetzen wußte; der am Ende vielleicht durch das Reſultat der Forſchung: daß Ariſtoteles einer der ſchlechteſten Menſchen war, und keines der bedeutendern angeblichen Werke desſelben in der That von ihm iſt, in ſeinem Glauben an den Peripateticismus wankend wurde, mußte doch ſchon aus dem Tone der Erbitterung und des Haſſes, in welchem Patritius argumentirte, Verdacht einer leidenſchaftlichen Verblendung ſchöpfen, und gegen ſein Raiſonnement eingenommen werden. Quod mihi ſic oſtendis, incredulus odi. Die gelehrtern Kenner der Ariſtoteliſchen Literatur und Philoſophie dagegen konten ihn um ſo leichter begangener Ubereilungsfehler, hiſtoriſcher und kritiſcher Irrthümer zeihen, je mehr ihm derſelben in ſeinem polemiſchen Eifer gegen den Ariſtoteles unbemerkt entſchlüpft waren, und dadurch, daß ſie gelegenheitlich in ihren Schriften die Falſchheit einzelner von ihm angegebener Data und Urtheile aufdeckten, ward ein Mistrauen gegen ſeine Kritik im Allgemeinen erweckt. Ueberdem waren auch ſo wenig die vermeyntlich Hermetiſch Zoroaſtriſche Philoſophie, die er an-

fangs an die Stelle der Ariſtoteliſchen ſetzen wollte, als das Syſtem des Teleſius, das er hernach annahm, geeignet, die Peripatetiſche Schule für ihn als philoſophiſchen Denker zu gewinnen.

Aus dem, was Franciscus Patritius in den ſeinen Werken vorgeſetzten Dedicationsſchreiben von ſich ſelbſt erzählt, kennen wir ſeine vornehmſten äußern Schickſale; allein von der Geſchichte ſeiner literariſchen und philoſophiſchen Bildung wiſſen wir nichts *). Er wurde gebohren im J. 1529 zu Cliſſa in Dalmatien unter Venetianiſcher Herrſchaft, und hatte das Loos von ſeinem neunten Jahre an bis faſt zum männlichen Alter eine ſehr unſtete Lebensart auf Reiſen durch Griechenland, die Inſeln des Archipels, Kleinaſien, Spanien und Frankreich, führen zu müſſen, unter Umſtänden und Verhältniſſen, die den Studien höchſt ungünſtig waren, und auch unter mancherley harten Beſchwerden und Unfällen. Auf der Inſel Cypern brachte er länger als ſieben Jahre im Mangel, in den mühſeligſten Geſchäfften für andere, und bey dem damaligen Kriege der Venetianer nicht ſelten in großer Gefahr zu, bis er mit dem gelehrten Erzbiſchofe von Cypern, Philipp Mozenigo,

*) S. die Epiſt. dedicat. vor den einzelnen Theilen der Diſcuſſiones Peripateticae, beſonders die erſte an den Zacharias Mocenigo, einen Neffen des Gönners des Patritius, Philipp Mocenigo. Vgl. *Launoyus* de fortun. Ariſtot. cap. 14. p. 281. Bayle Art. *François Patrice.* *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 422 ſq. Mit dem Anti Ariſtoteliker Franciscus Patritius iſt nicht zu verwechſeln Franciscus Patritius, aus Siena, Biſchof von Gajeta, Verfaſſer zweyer höchſt mittelmäßiger Werke: De regno et regis inſtitutione, und: De Reipublicae inſtitutione.

nigo, in Verbindung kam. Mit dieſem kehrte er nach Venedig zurück, und begab ſich von dort nach Padua, wo ſeine eigentliche literariſche Laufbahn begann. Vom Antonius Montecatinus ward er dem Herzoge Alphons II. von Ferrara zum Lehrer der Platoniſchen Philoſophie am Gymnaſium zu Ferrara empfohlen, welches Amt er ſiebzehn Jahre verwaltete. Der Pabſt Clemens VIII, der einer ſeiner Zuhörer geweſen war, berief ihn nach Rom, und ſtellte ihn daſelbſt mit einem anſehnlichen Gehalte als öffentlichen Lehrer der Philoſophie an. Er ſtarb im J. 1597.

Der Hauptzweck der philoſophiſchen Thätigkeit des Patritius war, das Studium der Neu-Platoniſchen Philoſophie, das im Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts in Italien ſich ſehr vermindert hatte, auf's neue zu beleben. Um dieſen Zweck zu erreichen, ſchien es ihm vor Allem andern nothwendig, das Anſehn des Ariſtoteliſchen Syſtems zu ſchwächen, und wo möglich ganz zu vernichten. Hierauf zielten zunächſt ſeine Diſcuſſiones Peripateticae ab. So eingenommen er aber auch für den Neoplatonismus und gegen den Urheber des Peripateticismus war, ſo wenig es ihm daneben an Muthe gebrach, ſeine philoſophiſche Ueberzeugung laut zu äußern, ſo kante er doch die Anhänglichkeit des damaligen gelehrten Publicum's an dem letztern zu gut, um ſich nicht mit Vorſicht zu benehmen. Sein Verfahren war mit großer Schlauheit auf den von ihm beabſichtigten Effect berechnet. Die vier Theile, aus denen die Diſcuſſiones Peripateticae beſtehen, erſchienen einzeln. Der erſte enthielt eine höchſt unrühmliche Biographie und Charakterſchilderung des Ariſtoteles ſelbſt; und

ſtellte ſeine angebliche Werke faſt ſämtlich als unechte Compilationen dar; in den drey letzten Büchern trat er freyer mit ſeinen eigentlichen Meynungen über den Werth des Ariſtoteliſchen Syſtems an ſich hervor *). Anfangs verſicherte er, nachdem Porphyr, Simplicius, Boethius, Johann Picus von Mirandula, vergeblich verſucht hätten, eine Concordiam Platonis et Ariſtotelis zu bewirken **), dieſes Wagſtück

*) *Franciſci Patritii* Diſcuſſionum Peripateticarum Tomi IV. Quibus Ariſtotelicae philoſophiae vniuerſa hiſtoria atque dogmata, cum Veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur. Baſileae 1571. fol. Daß die vier Theile des Werks nicht auf einmal erſchienen ſind, erhellt aus beſtimten Aeußerungen des Verfaſſers. So recapitulirt P. im Anfange des zweyten Theils den Inhalt des erſten, und bemerkt ausdrücklich, daß er erſt nach der Herausgabe dieſes an die Ausarbeitung jenes gedacht habe. In der Dedication des vierten Theils an den Biſchof Benedictus Manzolius ſagt Patritius: Poſtquam ſtudiis meis me reddidi, et ſcripta a me jam olim quaedam in manus reſumſi, quantum potui poliui. Ea quoniam philoſophiae ſtudioſis profutura ſperaui, in publicum exire volui. Ea ſunt poſt *primum Venetiis editum* tres alii Diſcuſſionum Peripateticarum Tomi. Quartum hunc ex ordine tuo nomine inſignitum volo. Ich habe die erſten Ausgaben der einzelnen Theile der Diſcuſſionen nicht geſehen. Vielleicht iſt nur der erſte Theil einzeln gedruckt, und nachher die drey folgenden, oder alle vier zuſammen. Die Basler Ausgabe, die ich vor mir gehabt habe, iſt offenbar ein bloßer Nachdruck.

**) Diſcuſſ. Peripat. T. II. p. 179. Subiit animum cogitatio, an quid a nobis praeſtari poſſet eo argumento, quod *Porphyrius* olim de concordia vtriusque philoſophiae, Platonis et Ariſtotelis, ſeptem libris condiderat; quodque poſt ipſum *Simplicius* efficiendum ſibi propoſuerat, et quod *Manlius Boethius* in animo habuit efficere ac forte effecit. Quorum tamen virorum labores

ſtück ſelbſt beſtehen, den Ariſtoteles in jenem Werke erklären, und nicht nur mit dem Plato, ſondern ſelbſt mit den meiſten übrigen ältern Philoſophen ausgleichen zu wollen, wiewohl ſeine Ausgleichung hernach die ſeltſamſte und paradoxeſte in ihrer Art, und für die Autorität der Ariſtoteliſchen Philoſophie die gehäſſigſte und gefährlichſte wurde. Auf dieſe Weiſe ſuchte er das Publicum für ſeine Forſchung zu intereſſiren, in der Hoffnung, wenn es ſich nur erſt für dieſelbe intereſſirt haben würde, es auch von ihrem Reſultate zu überzeugen.

Von ſeinem Haſſe gegen den Ariſtoteles giebt Patritius als Urſache an *), weil derſelbe ſich allen Wohllüſten überlaſſen; ſeinen königlichen Wohlthäter, Alexander den Großen, durch Gift aus dem Wege geräumt; ſeinen Lehrer, den Plato mit dem ſchwarzeſten Undanke belohnt; ſeine Philoſophie von

bores omnes iniuria temporis perierunt, quos renouare multis poſt ſeculis *Io. Picus*, philoſophorum ſui temporis Phoenix, et promiſit, et teſtimonio *Marſilii Ficini* confecit; atteſtatur tamen poſt obitum ipſius, eam *Concordiam* repertam nouis et obſcuris characteribus quibusdam ſcriptam, qui vix ab ipſo Pico, dum viueret, legerentur, et a nemine exſcribi potuiſſe. — In hoſce dogmatum ſeptem libros et vnum ſententiarum παρεργον contuli non ſolum ea, in quibus Ariſtoteles cum Platone conſenſerit, ſed etiam illa, in quibus aut altervter ipſorum, aut vterque cum antiquioribus concors eſſe voluerit.

*) S. den Epilog ad veritatis ſtudioſos, der des Patritius Noua de vniuerſis philoſophia angehängt iſt, und worin ſich dieſer wegen des ihm vorgeworfenen Haſſes gegen den Ariſtoteles und deſſen Philoſophie rechtfertigt. Vgl. Diſcuſſ. Peripat. T. III. p. 291.

von ſeinen Vorgängern erborgt, und dennoch ſie alle herabgewürdigt und verhöhnt; hauptſächlich aber, weil er das Daſeyn Gottes, die Vorſehung, und die Unſterblichkeit der Seele geleugnet habe, und deßwegen als ein Feind der chriſtlichen Kirche betrachtet und verfolgt werden müſſe. Es ſcheint unbegreiflich, wie Patritius bey ſeinem ſonſtigen kritiſchen Scharfſinne alle verleumderiſche Beſchuldigungen, welche dem Ariſtoteles im Alterthume aufgebürdet ſind, ſchlechtweg für hiſtoriſch wahr halten konte, ohne auf die Gegengründe Rückſicht zu nehmen, die ihm ſeine vertraute Bekantſchaft mit den Werken des Stagiriten und den alten Biographen und Auslegern desſelben zuverläſſig darbot. Allein dieſe Einſeitigkeit läßt ſich aus ſeinem blinden Enthuſiasmus für die Neu-Platoniker recht gut erklären. Nichts konte ihm zur Beförderung ſeines Plans, die Ariſtoteliſche Philoſophie zu verdrängen, willkommener ſeyn, als die den Charakter des Ariſtoteles entehrenden Sagen, die er bey den Alten antraf. Gelang es ihm, den Stagiriten ſelbſt verächtlich zu machen, ſo mußte dieſes auf die Meynung des Publicum's auch vom Syſteme desſelben die nachtheiligſte Wirkung haben, und jenes für ſeine nachfolgende feindſelige Kritik der Ariſtoteliſchen Schriften und Lehren vorbereiten. Der Vortheil, welchen die ſchändlichen Anekdoten vom Ariſtoteles bey den Alten ihm zur Realiſirung ſeiner philoſophiſchen Wünſche gewährten, machte ihm jene mittelſt einer ſehr natürlichen pſychologiſchen Verblendung ſogar wirklich glaublich. Daher begann er ſeine Peripatetiſchen Diſcuſſionen mit einer Lebensgeſchichte des Ariſtoteles, in welcher er Alles zuſammenſtellte, was ſowohl die Legende aus dem Alterthume dieſem ausdrücklich zur Laſt legt, es mochte gegründet ſcheinen, oder nicht, als was der

tadelſüchtigſte Argwohn aus den vorhandenen Thatſachen, waren dieſe auch an ſich ſelbſt noch ſo unſchuldig, vermuthen konte *).

Den Beweis, daß alle dem Ariſtoteles gewöhnlich beygelegte Bücher, ein paar der unbedeutendſten verhältnißmäßig, und einige entſchieden unechte, z. B. das Buch de mundo ad Alexandrum, ausgenommen, ihm untergeſchoben ſeyen, führt Patritius theils aus der Geſchichte der Handſchriften des Ariſtoteles nach dem Tode desſelben; theils aus dem Inhalte und der innern Beſchaffenheit der Ariſtoteliſchen Bücher ſelbſt, welche dem nicht entſprächen, was ſie nach den ihnen vom Ariſtoteles gegebenen Titeln oder nach den Zeugnißen anderer alten Schriftſteller ſeyn ſollten; theils aus dem Widerſtreite der Ariſtoteliſchen Bücher gegen einander; theils endlich aus den ſchon von mehrern ältern Auslegern gegen die Echtheit einzelner Bücher vorgebrachten, obgleich von Andern beſtrittenen und zum Theile widerlegten, Gründen **). Er

*) Diſcuſſ. Peripat. T. I. De Ariſtotelis vita, moribus, libris, auditoribus, ſectatoribus, expoſitoribus, interpretibus, ſectis, philoſophandi ratione. Wie Patritius unſchuldige und ſelbſt liberale und rühmliche Handlungen des Ariſtoteles verdrehte und misdeutete, um den moraliſchen Charakter desſelben zu verunglimpfen, kann folgendes beweiſen. In dem Teſtamente, welches Ariſtoteles hinterlaſſen haben ſoll, und Diogenes Laertius uns aufbehalten hat, giebt jener ſeinen Sclaven die Freyheit, und verlangt von ſeinen Erben, daß ſie dieſelben mit Ehre entlaſſen ſollen. Daraus folgert Patritius (T. I. p. 11.), daß Ariſtoteles Knabenſchänderey mit ihnen getrieben habe. Vergl. *Ariſtot.* Vita per annos dig. Opp. Ariſtot T. I. p. 80 ſq. ed. Bip.

**) Diſcuſſ. Peripat. T. I. p. 26. Ad hunc ergo modum de tot Ariſtotelicorum librorum numero ſoli ſuperſunt *quatuor*,

Er wollte inzwiſchen die Paradoxie nicht zu weit treiben, und beſonders aus ſeiner obigen Behauptung die Folgerung nicht veranlaſſen, daß eigentlich gar keine Ariſtoteliſche Philoſophie exiſtire. Denn dieſe Folgerung würde den hiſtoriſchen Sinn ſeiner Zeitgenoſſen zu hart beleidigt haben, da doch immer die Frage übrig blieb: woher denn die Ariſtoteliſchen Werke in ihrer gegenwärtigen Form entſtanden, und wie es zugieng, daß ſie in derſelben Manier und Schreibart verfaßt wurden, und ſich auf Ein zuſammenhangendes philoſophiſches Syſtem beziehen? Sie hätte überdem mit ſeinen Schmähungen des Ariſtoteles in dem directeſten Widerſtreite geſtanden. Alſo gab er zu, daß man die wichtigſten dem Ariſtoteles zugeſchriebenen Werke, aus denen die Philoſophie desſelben geſchöpft wird, wenn man ſich über gewiße Zweifelsgründe wegſetze, für echt halten könne, und zwar in Anſehung einzelner Bücher mit größerer oder geringerer Wahrſcheinlichkeit, je nachdem die Echtheit derſelben auf mehr oder minder gültigen Zeugnißen der ältern Schüler und Ausleger des Ariſtoteles, oder anderer alter Schriftſteller beruhe *).

Um

quatuor, *qui omnem controverſiam effugerunt.* Ii ſunt *Mechanica*, et *libelli tres* contra *Xenophanem*, contra *Gorgiam*, contra *Zenonem*. Weiterhin (p. 68.) ſucht P. auch noch die Echtheit des Buchs de mundo ad Alexandrum zu beweiſen, welches er für dasjenige hält, über deßen öffentliche Bekantmachung ſich Alexander beym Ariſtoteles beklagte.

*) Ibid. T. I. p. 38. Itaque quod Ariſtotelicorum librorum everſores viſi ſumus, jam reſtitutores videamur fluctusque animi compeſcamus, revocemusque ab exilio Theophraſti aliorumque auditorum teſtimoniis libros eos, qui re vera pro Ariſtotelicis poſthac ſint retinendi

atque

Um aber hiermit den Ariſtotelikern keinen Vortheil zu laſſen, vielmehr ſie durch jene Einräumung noch

atque a priore illa controverſia eximendi. Haec itaque teſtimonia, quorumcunque habere poſſumus, proferamus, ne celeberrima illa toto terrarum orbe Ariſtotelis philoſophia, nova ac forte nimium minuta diligentia nobis pereat ac evaneſcat. P. ſtellt zugleich ſieben Kriterien auf, nach denen ein angeblich Ariſtoteliſches Werk mehr oder minder wahrſcheinlich für echt angenommen werden könne. Das erſte iſt das Zeugniß des Theophraſt, daß ein Werk wirklich vom Ariſtoteles herrühre; das letzte und am wenigſten gültige iſt die Tradition bey den alten Schriftſtellern. Dieſe ganze Unterſuchung des Patritius iſt noch gegenwärtig höchſt lehrreich, ſofern er eine Menge Data für und wider die Echtheit der Ariſtoteliſchen Bücher geſammelt hat. Er entwickelt auch (T. I. p. 63.) den Unterſchied zwiſchen den akroamatiſchen und exoteriſchen Büchern des Ariſtoteles, giebt aber einen durchaus falſchen Unterſcheidungsgrund an. Die exoteriſchen ſind ihm diejenigen, welche Ariſtoteles bey ſeinem Leben edirte, die akroamatiſchen, welche er zurückbehielt, und die man erſt nach ſeinem Tode kennen lernte. Zu den letztern zählte er das Organon, die Phyſik und Metaphyſik; zu den erſten die übrigen Werke. Der wahre Unterſchied der akroamatiſchen und exoteriſchen Bücher des Ariſtoteles iſt darin zu ſetzen, daß jene eigentlich philoſophiſchen, dieſe populären Inhalts waren. Daher ſind die meiſten gegenwärtig vorhandenen Schriften des A. akroamatiſch; hingegen die exoteriſchen ſind größtentheils verloren. S. Commentatio de diſtrib. lib. Ariſt. in exotericos et acroamaticos ejusque rationibus et cauſis. Gottingae 1786. 8. wo auch (p. 53. ſq.) die Zweifel des Patritius an der Echtheit einzelner Ariſtoteliſcher Bücher geprüft ſind. Vergl. die Vorreden zu den einzelnen Bänden der Zweybrücker Ausgabe der Werke des Ariſtoteles, und die Einleitungen zu den bisher abgedruckten Ariſtoteliſchen Büchern ſelbſt. Die ganze Materie liegt noch ſehr im Dunkeln, und bedarf einer mehrſeitigen und tiefer eindringenden Forſchung. Einiges glaub ich weiter auf-

noch mehr zu drücken, behauptete er wiederum, daß die Ariſtoteliſchen Bücher, ſo wie wir ſie itzt haben, aus den Werken der ältern griechiſchen Philoſophen, oft auf eine ſehr unverſtändige Weiſe, plagiirt und compilirt ſeyen; und dies war die Concordia, welche er im zweyten Theile der Diſcuſſionen zwiſchen dem Ariſtoteles und den ältern Philoſophen, hauptſächtlich den Pythagoreern und Platonikern, ſtiftete. Er fügte ferner im dritten Theile dieſer Concordia gleich eine Unterſuchung der Discordia des Ariſtoteles und der ältern Philoſophen bey, worin er die philoſophiſchen Meynungen der letztern gegen die Kritik des erſtern ſo vertheidigte, daß dieſer nicht bloß als ein unphiloſophiſcher, ſondern auch als ein ſophiſtiſcher und hämiſcher Tadler erſchien, der ſeine Vorgänger im geringſten nicht widerlegt habe. Das ganze Werk beſchloß er mit einer leidenſchaftlichen Polemik gegen das originale Ariſtoteliſche Syſtem, vornehmlich gegen die darin aufgeſtellten Naturprincipien, und die Behauptungen von der Ewigkeit der Welt und Weltbewegung, von der Natur des Himmels, von den Sphären, vom Entſtehn und Vergehn der Erſcheinungen u. w. *). Die Art, wie Patritius den Ariſtoteles als Plagiarius, als ungründlichen und unbilligen Krittler Anderer, und als Selbſterfinder einer ungereimten Natur-

aufgeklärt zu haben in einer Abhandlung: De librorum Ariſtotelis, qui vulgo in deperditis numerantur, ad libros ejusdem ſuperſtites rationibus, die in dem XV. oder XVI. Bande der Commentationen der Göttingiſchen Societät der Wiſſenſchaften enthalten ſeyn wird.

*) Disc. Peripat. T. II. Ariſtotelis et veterum philoſophorum *Concordiam* continens. — T. III. eorundem *Diſcordiam* continens. — T. IV. Ariſtotelis Dogmatum cenſuram continens.

turphiloſophie darſtellt, kann ich hier nicht umſtändlicher erörtern. Die ganze Argumentation dreht ſich immer um einzelne vom P. wörtlich angeführte und überſetzte Stellen bald aus den Werken älterer Philoſophen, die Ariſtoteles ausgeſchrieben, oder misverſtanden und ſchief beurtheilt haben ſoll, bald aus des letztern eigenen Schriften herum, um darzuthun, wie derſelbe ſeine Hauptſätze erſchlichen habe, wie inconſequent er folgere, und wie er ſich ſelbſt widerſpreche. Sie läßt ſich daher ohne zu große Weitläufigkeit nicht deutlich machen. Im Allgemeinen will ich nur erinnern, daß ſehr viele Stellen des Ariſtoteles, ſo wie der griechiſchen Ausleger desſelben und der ältern Schriftſteller überhaupt, vom Patritius aus dem Zuſammenhange gerißen und zu Gunſten ſeiner Vorſtellungsart gedeutet ſind; daher beweiſen ſie oft nicht, was ſie beweiſen ſollen; ſo daß man ſeinen Datis, wie er ſie angiebt, nicht ſchlechthin trauen darf, wenn man ſie nicht vorher in den Quellen geprüft hat. Uebrigens iſt hierbey literariſch merkwürdig, daß er ungeachtet ſeines Haßes gegen den Ariſtoteles und deßen Philoſophie doch den Commentar des Johann Philoponus zur Metaphyſik jenes ans Licht zog, und ihn in einer lateiniſchen Ueberſetzung *) herausgab; vermuthlich weil er den Philopon für einen von den Auslegern hielt, welche eine Harmonie der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Lehre durch die Deutung beyder dieſer Abſicht gemäß zu bewirken trachteten.

Mit eben dem Eifer, mit welchem Patricius die Unlauterkeit der Quellen des Ariſtoteliſchen Syſtems und die Ungründlichkeit und Falſchheit dieſes ſelbſt darzuthun geſucht hatte, bemühte er ſich nun auch das Stu-

*) Ferrarae; 1583. fol.

Studium der Neu-Platoniſchen Philoſophie, der er ſelbſt ergeben war, vornehmlich ſo wie dieſe in den angeblich Hermetiſch Zoroaſtriſchen Schriften dargeſtellt iſt, zu befördern und zu verbreiten. Er gab daher die Hermetiſch Zoroaſtriſchen Schriften griechiſch und lateiniſch heraus, namentlich die ſogenannten Orakel des Zoroaſter, die Bücher des Hermes Trismegiſt, des Aſklepius, die myſticam Aegyptiorum et Chaldaeorum philoſophiam, a Platone voce traditam, ab Ariſtotele excerptam et conſcriptam, ingentem divinae ſapientiae theſaurum in vierzehn Büchern, und fügte dieſen einige Abhandlungen ſowohl über die angebliche myſtiſche, als über die ſogenannte exoteriſche Philoſophie des Plato und Ariſtoteles bey *). Die Abhandlungen über die letztere haben den Titel: Plato exotericus und Ariſtoteles exotericus. In dieſen hob er zugleich den Widerſtreit beyder Philoſophen beſtimter hervor, was ihre exoteriſche

**) *Noua de vniuerſis philoſophia* libris quinquaginta comprehenſa. In qua Ariſtotelis methodo non per motum, ſed per lucem et lumina ad primam cauſam aſcenditur; deinde nova quadam ac peculiari methodo tota in contemplationem venit divinitas. Poſtremo methodo Platonica rerum vniverſitas a conditore Deo deducitur. Auctore *Franciſco Patritio.* Quibus poſtremo ſunt adjecta *Zoroaſtris* Oracula CCCXX. ex Platonicis collecta, *Hermetis Triſmegiſti* libelli et fragmenta, *Aſclepii* diſcipuli tres libelli, Myſtica Aegyptiorum philoſophia etc. Venet. 1591. fol. Eine zweyte Ausgabe, die ich gebraucht habe, erſchien Venet. 1593. fol. Die Hermetiſch Zoroaſtriſchen Schriften ſind nachher auch beſonders abgedruckt. Vergl. Meiners Verſuch über die Religionsgeſchichte der älteſten Völker beſonders der Egyptier S. 202 ff.

riſche Lehre betreffe, die doch eigentlich die gangbare ſey, ob ſie gleich durchaus nicht die wahre Ueberzeugung derſelben ausdrücke, da ſie dieſe vor dem großen Haufen verborgen gehalten hätten. Am Schluße zeichnete er drey und vierzig Puncte aus, in welchen die exoteriſche Platoniſche Philoſophie mit dem Chriſtenthume zuſammenſtimme; anſtatt daß die Ariſtoteliſche in eben denſelben dieſem ſchnurſtracks zuwiderlaufe. Z. B. Plato behauptet Einen Gott, als den Vater des Univerſum's, als das einfachſte Weſen, als das höchſte Gut, als die höchſte Weisheit, als den allmächtigen Schöpfer aller Dinge aus Nichts, der auch die Materie hervorbrachte, als den Erhalter und Regierer aller Geſchöpfe u. w. Ariſtoteles hingegen nimt Einen oberſten Weltbeweger an, dem aber eine Menge Beweger der niedern himliſchen Sphären oder Götter untergeordnet ſind, alſo nicht eine Monarchie, ſondern eine Polyarchie oder vielmehr Anarchie des Univerſum's; er erkennt die Gottheit nicht als Vater; er macht ſie zu einem lebenden Thiere (ζωον); er weiß nichts von der Gottheit als höchſtem Gute; ſeine Gottheit hat zwar Verſtand, der aber nur auf das Allgemeine geht, und das Beſondre nicht weiß; die Macht derſelben iſt nur auf die Bewegung der oberſten Sphäre beſchränkt; die Materie, welche die Gottheit bewegte, iſt ihm ewig; die göttliche Vorſehung iſt ihm nur eine allgemeine, und nicht eine ſpecielle. Ferner: Nach dem Plato hat Gott die menſchliche Seele hervorgebracht, und dieſe ſelbſt iſt eine göttliche Form; ſie iſt unſterblich und wird nach dem Tode vom Körper getrennt; ihre Beſtimmung iſt, Gott ähnlich zu werden, und daher werden die Seelen der Guten einſt mit Gott vereinigt, und die Seelen der Böſen beſtraft. Nach dem Ariſtoteles iſt die Seele die Form des phyſiſchen

Körpers; ſie iſt ſterblich und von dem Körper unzertrennlich; die Beſtimmung des Menſchen iſt auf das irdiſche Leben beſchränkt; es giebt keine Vergeltung des Guten und Böſen nach dem Tode. Man ſieht, wie Patritius den Platonismus modelte, um die Harmonie desſelben mit dem Chriſtenthume zu zeigen, und den Widerſtreit des Peripateticismus mit dem letztern deſto ſchneidender erſcheinen zu laſſen. Noch auffallender iſt die Verdrehung der Platoniſchen Lehren in mehrern andern von ihm dem Plato beygelegten Sätzen, die ich hier der Kürze wegen übergehe *).

An der Herabwürdigung der Ariſtoteliſchen Philoſophie, der Lobpreiſung der Neuplatoniſchen und der Bekantmachung der angeblichen Hermetiſch Zoroaſtriſchen Schriften war es dem Patritius nicht genug. Er bat in der Dedication ſeiner neuen Philoſophie vom Univerſum den Pabſt Gregor XIV. förmlich und feyerlich, die Ariſtoteliſche Philoſophie, die den frevelhafteſten Atheismus lehre, und die das Mittelalter nur aus Unwiſſenheit eingeführt habe, von allen Schulen und Akademieen in der katholiſchen Chriſtenheit zu verbannen, und dagegen zu gebieten, daß die Werke der Platoniker, insbeſondere die von ihm in dem dedicirten Werke herausgegebenen Bücher des Hermes, Aſklepius und Zoroaſter, öffentlich, namentlich auch in den Schulen der Jeſuiten, als der eifrigſten Vertheidiger des katholiſchen Kirchenglaubens, erklärt würden; indem dies Gebot das wohlthätigſte Beförderungsmittel der Religion ſeyn, und auch die abgefallenen Proteſtanten in den Schooß der römi-

*) *Fr. Patritii* Ariſtoteles exotericus fol. 50 ſq.

römiſchen Kirche zurückführen würde *). Der Enthuſiasmus ſprach aus dieſer Bitte zu deutlich hervor, als daß die päbſtliche Regierung dadurch hätte veranlaßt werden können, ſie zu erfüllen; da überdem auch der Peripateticismus damals noch zu viel Anhänger ſelbſt am römiſchen Hofe, und unter dieſen ſehr gründliche und geiſtvolle Apologeten hatte, die der Schwärmerey der Neu-Platoniker und Cabbaliſten entgegenarbeiteten.

Die

*) Ein ſehr wahres Wort ſagte Patritius in eben dieſer Dedication dem Pabſte: Vis omnis et fraus horrentur. Ratione ſola ratio humana ducitur; rationem ratio libens ſequitur; a ratione ratio volens nolens etiam trahitur; ratione igitur homines ſunt ad Deum ducendi; in hanc ergo veram ac diuinam philoſophiam, ratione ſola philoſophando, totis viribus incubui. Aber wie ſtimte hiermit ſeine nachfolgende Bitte an den Pabſt zuſammen? *Jube ergo*, Pater ſanctiſſime, *tu primus, jubeant futuri Pontifices omnes*, per omnia tuae ditionis gymnaſia, per omnes coenobiorum ſcholas, librorum quos nominauimus aliquos continue exponi. Cura vt chriſtiani orbis principes idem in ſuis jubeant gymnaſiis. Satis cito acutiſſima Italorum, peracuta Hispanorum, feruida Gallorum ingenia, ad Eccleſiae amica dogmata excitabis. Quid vero, ſi *iſtorum imitatione* ſcholae etiam *Germanicae* et quae ab Eccleſia Romana Catholica ſunt auerſae ad eadem excitentur: nonne adoleſcentium ſuorum mentes pia dogmata imbibent et facile ad catholicam redibunt fidem? Longe ſane facilius, quam vel cenſuris eccleſiaſticis vllis cogentur aut ſecularibus armis. — Sperandum opera eorundem Jeſuitarum, qui hoc ſeculo catholicae fidei ſunt propugnatores, breui rationibus firmiſſimis titubantium animi firmabuntur et hoſtium peruerſitate conuincentur. Fac igitur in ſuis collegiis tam pia philoſophia doceatur et ſtabiliatur. —

Die neue Philoſophie vom Univerſum ſelbſt *), welche Patritius den Hermetiſch Zoroaſtriſchen Schriften vorſetzte, iſt ein wunderliches Gemiſch theils aus Neu-Pythagoreiſchen, Neu-Platoniſchen und Cabbaliſtiſchen Ideen, theils aus den Hypotheſen des Bernardinus Teleſius, eines Freundes des Patritius, von welchem ich weiter unten mehr ſagen werde. Durch die Einwebung dieſer letztern, oder vielmehr durch die Amalgamirung jener mit dieſen, unterſcheidet ſich das Syſtem des Patritius von dem Ficinſchen **), dem es im Uebrigen ſehr ähnlich iſt, und wiederum vom Syſteme des Teleſius, der nur als Phyſiker raiſonnirte, und dem die myſtiſche Schwärmerey fremde war. Es enthält im Einzelnen manche ſchöne, lebendig dargeſtellte und die Phantaſie anziehende Träume; das iſt aber auch ſein einziger Werth; der philoſophirenden Vernunft kann es nur eine Warnung ſeyn, ſich nicht den Flügeln der Phantaſie anzuvertrauen. Nach vier Hauptbeziehungen auf den ſubſtantiellen Stoff, die Principien, das Seelenweſen, und die Geſetze, Ordnung und Einrichtungen des Univerſum's, zerfällt es in vier Theile, die Panaugie, Panarchie, Pampſychie, und Pankosmie.

Für

*) Teiſſier in den Eloges des hommes ſavants T. II. p. 277. überſetzte den Titel des Werks des Patritius: Noua de vniuerſis philoſophia durch: *Nouvelle philoſophie ſur la matiere des vniuerſaux.* Bayle, ob er gleich das Werk des Patritius ſelbſt nicht geleſen hatte, bemerkte doch ſehr richtig, daß dieſe Ueberſetzung wahrſcheinlich falſch ſey, da ſchwerlich in demſelben von den Univerſalien die Rede geweſen.

**) S. oben B. II. Th. I. S. 173 ff.

Für den ſubſtantiellen Stoff alles Vorhandenen hielt Patritius das Licht, und daher gab er der Unterſuchung der Natur deſſelben in ſeinen verſchiedenen Graden der Vollkommenheit den Namen Panaugie. Der Grund, den er für dieſe Meynung anführte, war, daß unſere Erkentniß der Dinge zunächſt auf den Sinnen beruht, unter den Sinnen aber der Sinn des Geſichts der edelſte iſt, und für den Geſichtsſinn das Licht der Gegenſtand und die nothwendige Bedingung iſt. Die Philoſophie muß alſo vor allem andern die Natur des Lichtes erforſchen, und ſich dadurch zur Erkenntniß des Vaters des Lichtes erheben *). Die Panaugie handelt dieſer Vorausſetzung gemäß von der Helligkeit (luce), von der Durchſichtigkeit der Körper, von den Strahlen, von dem eigentlichen Lichte (lumine), von dem Schatten, von dem Lichte in der Luft, von der Helligkeit und dem Lichte jenſeit des Himmels, von dem unkörperlichen Lichte, und von dem Urquelle alles Lichtes. Aus dem Geſichtspuncte der Panaugie betrachtet iſt das Univerſum ein Inbegriff von Lichtweſen, die von dem Urlichte ausfließen, und in unendlich mannichfaltigen Gra-

*) *Patritii* Noua de vniv. philoſ. *Panaugia* lib. I. fol. I. Cognitio omnis a mente primam originem; a ſenſibus exordium habet primum. Inter ſenſus et naturae nobilitate et virium praeſtantia et actionum dignitate *viſus* eſt primarius. Viſui primo et prima cognita ſunt lux et lumen. Eorum ope et opera plurimae patefiunt rerum differentiae. — Lux ergo, et lumen, primaria ejus proles ante omnia ſunt nobis cognoſcenda. Per ea ad primam lucem patremque luminum aſcendendum, ab eoque res omnes deducendae; per deductas ad eum iterum reuertendum, vt apud eum manſionem perpetuam faciamus.

Gradationen der Reinheit und Vollkommenheit ſich bis zum Dunkel verlieren. Oder die Speculation fängt umgekehrt von der gemeinen Helligkeit an, und ſteigt zu immer höhern und reinern Lichtnaturen bis zu dem reinſten, herrlichſten und vollkommenſten Urlichte empor.

Die Panarchie beſchäfftigt ſich zuvörderſt mit den Problemen: ob es ein Erſtes im Univerſum gebe? ob Etwas Princip aller Dinge ſey? ob mehr als Ein Princip exiſtiren können? Patritius ſtatuirt nur Ein Princip, in welchem alle Dinge enthalten ſind, und von welchem ſie alle ausgehen. Aber dies Eine Princip wird ein dreyfaches; die Monas iſt erzeugend und kann zunächſt nichts anders erzeugen als die Dyas, und die Monas und Dyas vereinigt geben die Trias. So knüpfte Patritius die Philoſophie mit der Lehre des Chriſtenthums von der göttlichen Dreyeinigkeit zuſammen. Er verwahrte ſich hierbey gleich anfangs gegen alle Einwürfe, welche die profane Philoſophie ihm machen könte durch einen Bannſpruch *). Nemo igitur Peripateticus, nemo Epicureus, nemo Stoicus, nemo denique e quauis ſchola impius philoſophus, templum hoc ſanctiſſimum aut adeat, aut ineat, niſi prius ſe rite purgarit et expiarit. Et ita expiabitur, ſi animae ſuae ſinceritatem reſtituat. Reddet autem eam ſinceram, ſi ab ea *venenum ſuae ſectae dogmatum* inbibitum abluat aut abradat. In impiam enim animam non intrabit ſapientia, quae ſequitur, diviniſſima. Aus der heiligen Trias gehn die Reihen der Weltweſen in verſchiedenen Arten der Vollkommenheit hervor. Patritius handelt daher von den göttlichen Einheiten, von dem Weſen

*) Ibid. *Panarchia* lib. IX. fol. 18.

Weſen und dem Dinge, vom Leben, vom Verſtande, von Gott als Urheber des Verſtandes, von den erſchaffenen Geiſtern, von den Geiſtern, die Diener der Gottheit ſind, von den göttlichen Eigenſchaften, von der Allgegenwart und Ewigkeit der Gottheit, und von der Schöpfung der Welt. Die Stufenfolge der Weltweſen, wie ſie Patritius aus dem Geſichtspuncte der Panarchie beſtimt, iſt dieſe: Von Ewigkeit war das Wahre; von dem Wahren ſtamt das Gute; von dem Guten das Princip; von dem Principe das Eine; von dem Einen das Erſte. Das Wahre, Gute, das Princip, das Eine und Erſte ſind dasſelbe, und der Grund aller Dinge (Gott). Von dem Einen (vno) ſtamt die erſte Einheit (vnitas primaria), und dieſe mit jenem verbunden machen die Dreyeinigkeit aus. Von der erſten Einheit ſtammen alle Einheiten; von den Einheiten die Weſen (eſſentiae); von den Weſen die lebendigen Principien (vitae); von dieſen die vernünftigen Principien oder Geiſter (mentes); von dieſen die Seelen (animi); von den Seelen die Naturen; von den Naturen die Qualitäten; von dieſen die Formen; und von dieſen endlich die Körper. In dieſer Anordnung der Stufenfolge der Weltweſen iſt die Aehnlichkeit der Vorſtellungsart des Patritius mit der des Ficin ganz unverkennbar.

Die Pampſychie hat zum Inhalte eine Unterſuchung des Seelenweſens in der körperlichen Natur, ſofern dieſe durch dasſelbe belebt, beherrſcht, und ſo regiert wird, wie es der Endzweck des Univerſum's fodert. Das Seelenweſen hat ſeinen Urſprung von den vernünftigen Geiſtern, und ob es gleich auf einer niederern Stufe, als dieſe, ſteht, ſo verleugnet

es doch jenen Urſprung nicht. Patritius behauptete *), daß es keine ſchlechthin unvernünftige Seelen gebe, und erklärte die Kunſtfertigkeiten und den Inſtinct der Thiere, die Zweckmäßigkeit in den Wirkungen des Lebenstriebes der Pflanzen, für Aeuſſerungen des vernünftigen Seelenweſens, das in ihnen wohne. Das Seelenweſen iſt eben ſo numeriſch verſchieden, wie die Subſtanzen; aber auſſer den individuellen beſeelten Geſchöpfen giebt es noch eine Weltſeele, welche das Irdiſche, Himliſche und Ueberhimliſche im Ganzen regiert.

Die Pankosmie endlich handelt von dem phyſiſchen und mathematiſchen Raume und den Eigenheiten beyder; von dem Urlichte, der Urwärme, und der Uremanation; von der empyreiſchen Welt; vom Aether; vom Himmel und der Bewegung desſelben im Kreiſe; von der Zahl der Himmel; von dem Zuſammenhange der Luft mit dem Himmel; von der Natur der Geſtirne, von der Milchſtraße, der Sonne, dem Monde; von dem Einfluße der Geſtirne auf die Erde; von den Elementen, der Urſache der Ebbe und Fluth; von dem eigenthümlichen Orte und der Subſtanz der Erde. Dieſer Theil des Syſtems iſt es hauptſächlich, in welchen die Hypotheſen des Bernardinus Teleſius aufgenommen ſind **). Patritius hat ſie nur

*) Ibid. *Pampſychia* lib. V. fol. 57 ſq.

**) Patritius erwähnt ſelbſt des Teleſius mit großem Lobe, und bemerkt, daß er von ihm Vieles entlehnt habe. Z. B. Nov. de vniv. philoſ. *Pancoſmia* fol. 140. *Teleſius*, vir ingens, qui proprii viribus ingenii novam cudere eſt auſus philoſophiam, quem ea de re nos maxime admiramur, quaeſtionem etiam hanc (de maris affluxu et refluxu) omnium optime videtur perſecutus.

nur ſeiner Vorſtellungsart überhaupt noch mehr aſſimilirt, und zieht Gründe zu ihrer Beſtätigung aus dieſer, ſo wie aus den Schriften der Neu-Platoniker, Cabbaliſten, des Zoroaſter und Hermes Trismegiſt herbey. Er benutzte ſie um ſo lieber, da ſie der Ariſtoteliſchen Phyſik entgegengeſetzt waren; denn auch die neue Philoſophie vom Univerſum iſt, wie ſeine übrigen Werke, mit der gehäſſigſten Polemik gegen den Peripateticismus angefüllt.

Der neue Verſuch einer Naturwiſſenſchaft, welchen Teleſius wagte, iſt nicht bloß des Beyfalls wegen, den ihm Patritius ertheilte, ſondern auch an ſich ſelbſt einer genauern hiſtoriſchen Erörterung werth. Teleſius oder Teleſinus wurde gebohren zu Coſenza im Neapolitaniſchen im J. 1508. aus einem edlen und berühmten Geſchlechte, und bekam ſeine erſte literariſche Bildung zu Mayland durch den Unterricht eines Oheims, des Anton Teleſius, eines ſehr gelehrten Mannes, welchem nachher Carl V. die Erziehung ſeines Sohnes Philipp II. anvertraute. Er verdankte dieſem insbeſondre ſeine gute lateiniſche Schreibart und rhetoriſche Darſtellung überhaupt. Da Antonius im J. 1525 an das Gymnaſium zu Rom als Lehrer berufen ward, begleitete er ihn dorthin, und blieb auch daſelbſt, als Antonius eine Pfründe in ſeiner Vaterſtadt erhielt und Rom verließ. Im J. 1527. bey der Eroberung Rom's durch den Herzog von Bourbon ward er von den Soldaten geplündert, gemishandelt, und in ein Gefängniß geworfen. Nach ſeiner Befreyung aus demſelben begab er ſich nach Padua, und beſchäfftigte ſich hier vorzüglich mit Philoſophie und Mathematik. Er ward ſchon hier mit der Phyſik des Ariſtoteles ſo unzufrieden,

daß er erklärte, es ſey ihm unbegreiflich, wie ſo viel vortreffliche Köpfe und gewißermaßen die ganze cultivirte Menſchheit ſo viel Jahrhunderte hindurch an den Ariſtoteles habe glauben können, in deßen Werken ſich ſo viele und grobe Irrthümer fänden. Nach Vollendung ſeiner Studien gieng er wieder nach Rom zurück, und machte ſich ſo beliebt, daß ihm Pabſt Paulus IV. das Erzbiſthum von Coſenza anbot, welche Würde er aber ablehnte und ſeinem Bruder Thomas überließ, um deſto ungehinderter ſeinen Studien leben zu können. Erſt in reifern Jahren fieng er an die Bücher de natura rerum juxta propria principia zu ſchreiben, von denen die beyden erſten zu Rom 1565 erſchienen. Sie erregten durch die Neuheit des Inhalts ſo großes Aufſehn und gewannen ſo viel Beyfall, daß man den Teleſius bewog, ſeine literariſche Einſamkeit zu verlaſſen, und zu Neapolis öffentlich die Naturphiloſophie zu lehren. Hier ſtiftete er eine gelehrte Geſellſchaft, um die Kentniß der Phyſik zu erweitern, und die Ariſtoteliſche Phyſik, deren Grundſätze er für irrig hielt, verdrängen zu helfen. Während ſeines Aufenthalts in Neapolis lebte er beym Ferdinand Caraffa, Herzoge von Nuceria, der ihn perſönlich liebte. Seine Verachtung des Ariſtoteles zog ihm und der Academia Teleſina oder Conſentina, die er gegründet hatte, den Haß und die Verfolgung der Mönche zu, und dadurch bittere Verdrüßlichkeiten. Um ihnen zu entgehn, kehrte er in hohem Alter in ſeine Vaterſtadt zurück, und ſtarb daſelbſt 1588. Seine Schriften wurden nach ſeinem Tode in den Index librorum expurgatorius geſetzt, und alſo, bis ſie expurgirt ſeyn würden, verboten *).

Die

*) Ueber das Leben und die Schriften des Teleſius S. Jo.

Die Hauptſätze der Kosmophyſik des Teleſius ſind folgende. Es giebt drey Principien aller vorhandenen Dinge, zwey unkörperliche und thätige, und eines, auf welches ſich die Thätigkeiten jener beziehen, und welches körperlich iſt. Jene beyden erſten

Jo. Georg. Lotteri de vita et philoſophia *Bernardini Teleſii* Commentarius; Lipſ. 1733. 4. Aus dieſer Abhandlung hat Brucker geſchöpft Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 448 ſq. — Die Ausgaben der Werke des Teleſius ſind: *De natura rerum juxta propria principia libri duo;* Romae ap. Anton. Bladum 1565. 4. Dieſe erſte Ausgabe enthält ein prooemium als prologum galeatum, welches in den folgenden weggelaſſen iſt. Ein neuer Abdruck derſelben erſchien Neapoli ap. Joſeph. Cacchium 1570. 4. In einer dritten Ausgabe fügte Teleſius den beyden erſten Büchern die übrigen ſieben hinzu: *De rerum nat. juxta propria principia libri nouem* ad D. *Ferdinandum Carafam*, Nuceriae Ducem; Neapoli ap. Horat. Salvianum 1586. fol. Dieſe Ausgabe befindet ſich auf der Göttingiſchen Bibliothek. Nach dem Tode des Teleſius gab Antonius Perſius, ein Freund deſſelben, heraus: *Bernardin. Teleſii*, Conſentini, *varii de naturalibus rebus libelli*, quorum alii numquam antea excuſi, alii meliores facti prodeunt; Venetiis 1590. 4. Dieſe Sammlung enthält nachſtehende Abhandlungen: De cometis et lacteo circulo. — De his, quae in aere fiunt. — De Iride. — De Mari. — De coloribus. — Quod animal vniuerſum ab vnica animae ſubſtantia gubernetur. — De vſu reſpirationis. — De Somno. Von dieſen waren die Abhandlungen De his, quae in aere fiunt; de mari; und de coloribus ſchon vorher gedruckt in der zweyten Ausgabe des Werks de rerum natura. Die übrigen aber wurden hier zuerſt bekannt gemacht, und auch jene ſind vermehrt und verbeſſert geliefert. Eine vierte Ausgabe des Werks de rerum natura zugleich mit den Vniverſalibus Inſtitutt. ad hominum perfectionem des Philipp Mocenigo, und den Quaeſtionibus Peripateticis des Cäſalpin zu Genf 1588. fol. habe ich bereits oben angemerkt.

erſten Principien ſind die Wärme und die Kälte; dieſes dritte iſt die Materie. Die Wärme iſt ihrer Natur nach beweglich; ja ſie geht ſelbſt vermöge ihrer Natur und Würde der Bewegung in der Zeit vorher, und iſt die Urſache derſelben. Die Kälte hingegen iſt unbeweglich. Durch die Kälte wird die Erde nebſt den Eigenſchaften derſelben beſtimt; durch die Wärme aber der Himmel, die Sonne und die Geſtirne. Die beyden thätigen unkörperlichen Principien bedürfen eines körperlichen Subſtrats, welches ihrer Thätigkeit ein Object giebt und ſie ſelbſt haltbar macht, und dieſes iſt die Materie. Die Materie wird im Univerſum niemals weder vermehrt noch vermindert; ſie iſt ferner ſchlechterdings unthätig, ihrer Natur nach unſichtbar und durchaus ſchwarz; übrigens hat ſie für die Einwirkung der beyden thätigen Naturprincipien alle Empfänglichkeit. Dieſe beyden thätigen Principien haben das Vermögen, nicht nur ſich beſtändig zu vermehren und zu vergrößern und nach allen Richtungen hin auszubreiten; ſondern auch unaufhörlich wider einander zu ſtreiten und ſich gegenſeitig aus ihren Orten zu vertreiben; überdem ihre eigenen Thätigkeiten ſowohl als das Leiden von dem Entgegengeſetzten zu empfinden und wahrzunehmen. Aus dieſen einander entgegengeſetzten Principien haben die beyden erſten und vornehmſten Weltkörper, der Himmel und die Erde, ihren Urſprung. Die ſecundaren Dinge ſtammen aus den Modificationen her, welche die Erde auf die mannigfaltigſte Weiſe von der Sonne empfangen. Das Meer iſt aus der Erde entſprungen, und entſpringt noch täglich aus derſelben. Die verſchiedenen Beſchaffenheiten, Einrichtungen und Anlagen, welche die natürlichen Dinge beſitzen, und wodurch ſie

ſich von einander unterſcheiden, beruhen auf den verſchiedenen Kräften, durch welche die Wärme wirkt, und den Zwiſchenräumen und Verhältnißen der Oerter, in welchen ſich die Dinge befinden, indem innerhalb dieſer Zwiſchenräume zwiſchen den Dingen und der Wärme die Thätigkeit der letztern durch die Kälte unterbrochen und geſchwächt wird. Völlig beſtimt und unterſcheidend können indeßen dieſe Verhältniße der Wärme zur Materie nicht wahrgenommen und angegeben werden. Die Wärme hat in dem Himmel ihren eigenthümlichen und feſten Ort, wo ſie gleichſam in Ruhe und Sicherheit iſt, durchaus frey von dem Angriffe des entgegengeſetzten Princips, der Kälte. Auf gleiche Weiſe hat die reine und abſolute Kälte ihren eigenthümlichen Ort in der Erde, unter den Tiefen des Meers, wo ſie ebenfalls in Ruhe und Sicherheit iſt, weil der Angriff der himliſchen Wärme nicht bis dahin dringen kann. Die Erde hat vier Haupteigenſchaften: Kälte, Schatten, Dichte und Ruhe. Die beyden Hauptkörper, der Himmel und die Erde, ſind in den innern Theilen ruhig; in den äußern ſind ſie in einem beſtändigen Streite begriffen. Aus dieſem Streite, in Anſehung deßen niemals ein Stilleſtand ſtatt findet, und welcher eigentlich in dem Raume zwiſchen Himmel und Erde geführt wird, entſtehn die mannichfaltigen Körper, welche die Erde enthält und ernährt. Die Körper werden als mehr oder weniger warme oder kalte erzeugt, und empfangen eine dem gemäße Natur, je nachdem mehr oder weniger das ſtärkere Princip über das ſchwächere jedesmal obſiegt. Der Himmel und die himliſchen Körper ſind aus der höchſten Wärme und der feinſten Materie gebildet. Der Himmel und die Sterne haben ferner ihre eigenthümliche Bewegung,

die aber doch zuweilen ſich verändert, zu welcher es inzwiſchen keiner Intelligenzen oder Genien, als Urſachen der Bewegung, bedarf. Der Himmel iſt ſeiner Natur nach leuchtend, wie auch die Sterne, wiewohl dieſe ſehr von einander verſchieden ſind. Die Thiere auf der Erde ſind theils vollkommen, theils unvollkommen; die vollkomnern haben auch ein Erkentnißvermögen, wie die Menſchen. Die menſchliche Seele wird von Gott dem Menſchen bey ſeiner Erzeugung mitgetheilt; ſie iſt die Form des ganzen Körpers, iſt ſelbſt aber unkörperlich und unſterblich. In den Pflanzen ſind auch Seelen, nur von gröberer Natur, als die Seelen der Thiere.

Teleſius erklärte alſo die geſamte Natur aus dem Beſtreben des Himmels und der Erde, einander zu überwinden und ſich zu verähnlichen, welches einen Streit unter ihnen bewirkt, der nie ganz gehoben wird, aber auch nie bey dem einen oder dem andern ſein Ziel erreicht. Dieſes Beſtreben äußerſt ſich durch die Thätigkeit der Wärme, durch die Diſpoſition der Materie, und die Schwächung der einen oder der andern, danach die Wärme oder Kälte überwiegt. Eben ſo läßt ſich umgekehrt die Aeußerung jenes Beſtrebens vorſtellen durch die Thätigkeit der Kälte, die Diſpoſition der Materie, und die Schwächung der einen oder der andern, wiederum danach die Kälte oder die Wärme überwiegt. Teleſius hat weiter ausgeführt, wie die Wärme der Materie, nach der Verſchiedenheit ihrer Kraft und nach der Diſpoſition der leztern, unendlich mannichfaltige Modificationen ertheilen könne; was hier, wo es bloß auf den Charakter ſeines Naturſyſtems im Allgemeinen ankomt, keiner weitern Entwickelung bedarf. Ein großer Theil ſeines Werks de

rerum

rerum natura juxta propria principia beſteht in der Beſtreitung und Widerlegung der vom Ariſtoteles angenommenen Naturprincipien, ungeachtet ſein Syſtem ebenfalls ein Naturalismus iſt, wie es das Ariſtoteliſche war, und in Beziehung auf Gott, Freyheit und Moralität dieſelben Folgerungen zuläßt. Die Lehre von Gott und Moralität hat Teleſius nicht mit ſeinem Naturſyſteme in eine philoſophiſche Verbindung gebracht; ob er gleich annimt, daß Gott die Seele bey jedesmaliger Erzeugung des Menſchen ſchaffe; was aber für einen Phyſiker eine ſo hyperphyſiſche Hypotheſe war, daß er es ſchwerlich damit im Ernſte gemeynt hat. Das Wenige, was er im neunten Buche über die menſchlichen Leidenſchaften, Tugenden und Laſter ſagt, iſt völlig naturaliſtiſch, ſo religiös er ſich auch zuweilen ausdrückt. Das höchſte Gut des Menſchen iſt ſeine Selbſterhaltung, und danach ſind die Tugenden und Laſter zu beurtheilen.

Das Syſtem des Teleſius kann als ein ſinnreicher Einfall erſcheinen, wenn man auf die beſchränkten phyſikaliſchen Kentniſſe der Zeit, vorzüglich auf die mangelhafte Einſicht in die Aſtronomie Rückſicht nimt. An ſich ſelbſt iſt es ein ſchlechterdings unhaltbares Syſtem, wie ſchon Bacon von Verulam *) aus mehrern trifftigen Gründen dargethan hat. Teleſius machte es dem Ariſtoteles zum bittern Vorwurfe, daß dieſer bloße Abſtracta und Non entia zu Naturprincipien erhoben habe, wie die Materie, Form und Privation. Aber ſeine Materie, ſeine abſolute

*) De principiis atque originibus ſecundum fabulas Cupidinis et Coeli, ſiue de *Parmenidis* et *Teleſii* et praecipue *Democriti* philoſophia tractata in fabula de Cupidine in *Bacon.* Opp. T. III. p. 208. ſq. ed. Elzevir.

ſolute Wärme und abſolute Kälte, als höchſte Principien für ſich betrachtet, ſind auch nicht vorſtellbar, und folglich eben ſowohl Abſtracta und Non entia. Teleſius hat hier nur das indirecte Verdienſt, das Naturſyſtem des Ariſtoteles in ſeiner Autorität zuerſt angefochten und ein neues verſucht zu haben: ein Schritt, der von ſehr wohlthätigen Folgen ſpäterhin für die Phyſik geweſen iſt, der aber an ſich zur Empfehlung und Begründung ſeines eigenen Syſtems nichts beytragen kann. Wenn man auch zweytens die Wärme und Kälte als Realprincipien der Erſcheinungen annehmen wollte; ſo iſt der zwiſchen ihnen als Oppoſitis vorausgeſetzte Streit eine willkührliche Erdichtung. Womit läßt ſich der Gegenſatz zwiſchen Wärme und Kälte erweiſen, da ſich weder der kleinſte Grad der Wärme, nach welchem ſie aufhörte Wärme zu ſeyn und die Kälte anfienge, noch der kleinſte Grad der Kälte beſtimmen läßt; da ferner Wärme und Kälte auf ſubjectiver Empfindung beruhen, und was für den Einen Kälte iſt, oft für den Andern unerträglich warm iſt, wie es z. B. bey dem Mungo Park und den Negern in Africa der Fall war, wo jener eine Temperatur der Luft heiß fand, in welcher dieſe froren; da endlich überhaupt die objective Exiſtenz von Wärme und Kälte als ſolchen problematiſch iſt? Drittens: Die Materie iſt in dem Syſteme des Teleſius = x; ſie iſt ein durchaus Unbeſtimtes und real Unbeſtimbares, alſo eigentlich Nichts; die Kälte und die Wärme giebt Teleſius ebenfalls für thätige und unkörperliche Principien an; es iſt alſo ſchlechterdings unbegreiflich, wie aus der Einwirkung der Wärme und der Kälte, die an ſich nichts Körperliches ſind, auf die Materie, die an ſich auch kein Körper iſt, eine Körperwelt ſoll entſtehen können.

End=

Endlich widerſpricht viertens das Syſtem des Teleſius der Erfahrung offenbar, was Baco dagegen hauptſächlich eingewandt hat. Der Krieg des Himmels, der Sonne, und der Geſtirne, die das Princip der Wärme erfüllt und die das ganze unermeßliche Univerſum einnehmen, mit der Erde, in welcher das Princip der Kälte wohnt und die nur einen Punct im Univerſum ausmacht, iſt, wie es Baco nennt, ein ſehr ungleicher und unbilliger Krieg. Es iſt ein Krieg einer unendlich großen Macht gegen eine unendlich kleine, wobey nicht einzuſehen iſt, wie die letzte nicht nur nicht ganz unterdrückt werde, ſondern ſich vielmehr gegen dieſelbe mit gleicher Kraft behaupte, und eben ſo oft obſiege, wie die andere. Es widerſtreitet ferner aller Erfahrung, daß die Wirkung der Kälte ſich bis zur Sonne erſtrecke und vollends bis zu den Geſtirnen, und daß in dem Raume zwiſchen der Sonne und der Erde der Streit der Wärme und Kälte geführt werde, während die abſolute Wärme und Kälte im Innern der Sonne und der Erde ſich ruhig verhalten. Dazu komt, daß es Thätigkeiten und Wirkungen in den lebendigen Geſchöpfen und lebloſen Dingen giebt, welche auf Wärme und Kälte, als Principien, durchaus nicht zurückgeführt werden können; ſo daß alſo das Gebiet der Naturerſcheinungen an jenen Principien durchaus keine vollſtändige und befriedigende Erklärungsgründe hat.

Man glaubt gewöhnlich, Teleſius habe ſein Syſtem, wenigſtens in den Hauptſtücken deſſelben, vom Parmenides entlehnt, und hält ihn deßwegen für einen Wiederherſteller der Parmenidiſchen Philoſophie. Brucker führt eine Vermuthung des Baco als annehmlich an, nach welcher der Tractat

des Plutarch de primo frigido dem Teleſius zur hiſtoriſchen Quelle gedient habe. Zwiſchen dem Inhalte dieſes Tractats des Plutarch und der Lehre des Teleſius iſt freylich eine gewiſſe Aehnlichkeit; aber auch wieder eine ſo weſentliche Verſchiedenheit, daß man doch nicht berechtigt wird, jenen als die urſprüngliche Quelle von dieſer anzuſehen. Beym Plutarch ſind das Warme und das Kalte die beyden einzigen Principien der Natur; ſie ſind materiell und einander als materielle Subſtanzen entgegengeſetzt. Beym Teleſius ſind ſie unkörperlicher Natur, und er poſtulirt eine Materie als drittes Princip, um durch die Thätigkeit jener in Beziehung auf dieſe die Körperwelt hervorzubringen. Auch wird dieſe Wirkſamkeit des Kalten und Warmen, die die Natur conſtituirt, ganz anders beſtimt beym Plutarch, als beym Teleſius. Noch mehr unterſcheidet ſich das Syſtem des letztern von dem eigentlich Parmenidiſchen *). Wenn Teleſius ja aus dieſem etwas entlehnt hätte, ſo wären es lediglich die Begriffe des Kalten und Warmen als Principien der Natur überhaupt; was aber doch ſein Syſtem noch im geringſten nicht zur Parmenidiſchen Philoſophie machen würde. Von dem reinen Pantheismus dieſer komt in jenem nicht eine Spur vor. Auch kante Teleſius das in einzelnen unzuſammenhangenden Fragmenten bey den Alten zerſtreute Parmenidiſche Syſtem bey weitem nicht ſo, wie wir es kennen, um eine Veranlaſſung zur Wiederherſtellung desſelben zu bekommen. Deutlicher aber ſieht man in der Lehre des Teleſius, daß, ungeachtet er als Gegner der Phyſik des Ariſtoteles auftrat, er doch gewiſſe leitende Ideen für jene aus derſelben beybehielt. Dahin gehört der Widerſtreit der

*) S. oben B. I. S. 48. ff.

der Principien in Beziehung auf ein Drittes, welchen er als nothwendige Bedingung voraussetzte, falls eine Natur möglich seyn sollte. Dahin gehört weiter sein Begriff der Materie, der ganz Ariſtoteliſch iſt. In Anſehung der Principien wich er vom Ariſtoteles nur darin ab, daß er ſtatt der Form und Privation das Kalte und das Warme ſetzte. Die innere Entwickelung und Anwendung des Syſtems war ihm mehr eigenthümlich.

Denſelben Zweck, welchen Patritius und Teleſius hatten, die Ariſtoteliſche Natur-Philoſophie zu verdrängen, verfolgte, wiewohl auf einem andern Wege, Claude Guillermet de Berigard (*Claudius Guillermet de Berigardo*), deſſen Lebensgeſchichte und philoſophiſche Vorſtellungsart ich deßwegen den hiſtoriſchen Notizen von jenen hier gleich beyfügen will, ungeachtet er erſt gegen das Ende des ſechszehnten Jahrhunderts, wahrſcheinlich im J. 1592, gebohren wurde *), und die Hauptepoche ſeiner Wirkſam-

*) Ueber die wahre Lebenszeit des Claude Berigard iſt man ſtreitig. Nach Niceron Memoires des hommes illuſtres Tom. XXXI. p. 123. iſt er gebohren 1578 und geſtorben 1663. Nach einem Briefe aber von G. Hieronym. Welſch an Joh. Andr. Boſe (Epiſt. Reineſ. et Boſian. p. 470) lebte er noch im J. 1667, und war noch im Stande, für ſeine Freunde griechiſche Handſchriften zu vergleichen; da müßte er alſo faſt neunzig Jahre alt geweſen ſeyn, womit doch dieſes Factum nicht wohl zuſammenſtimt. Es iſt daher glaublich, daß er ſpäter gebohren wurde (1592), und nach der von Brucker Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 463 erwähnten Unterſchrift unter ſeinem Bildniſſe vor einer Ausgabe des Circulus Piſanus 1643 war er damals 51 Jahre alt. — Vgl. Bayle Dict. Art. *Berigard*, welcher Artikel aber in der ältern Ausgabe des Dict. fehlt.

ſamkeit in die erſte Hälfte des ſiebzehnten fällt. Er war ein Sohn des Pierre de Berigard, Arztes zu Moulins in Frankreich, ſtudirte zu Aix und ward hier Doctor der Philoſophie und Medicin, hielt ſich hernach auch der Studien wegen zu Paris auf, von wo er als Geheimſchreiber und vermuthlich auch als Leibarzt der Prinzeſſinn Catharine von Lothringen, Gemahlin des Herzogs von Toscana, nach Florenz berufen wurde. Vom J. 1620 an lehrte er die Philoſophie und Medicin zu Piſa, und vom J. 1640 an zu Padua. Hier ſtarb er um's J. 1668 in einem ſehr hohen Alter.

Unter den Werken des Berigard iſt am berühmteſten ſein Circulus Piſanus *), welchen er dem Her-

*) Circulus Piſanus *Claudii Berigardi*, Molinenſis, olim in Piſano, iam in Lyceo Patauino philoſophi primi paris de veteri et peripatetica philoſophia in *priores libb. Phyſ.* Ariſt. *Ferdinando* Secundo, Magno Hetruriae Duci, dedicatus; Vtini 1643. 4. — in *octauum lib. Phyſ.* Ariſt. *Ioanni Carolo* ab Hetruria dedicatus — in Ariſt. *libb. de ortu et interitu*, *Leopoldo* ab Hetruria dedic. — in *tres libros de anima*, *Carolo*, Cardinali, ab Hetruria dedicatus. Dieſe Theile haben alle denſelben Druckort und dieſelbe Jahrzahl in der auf der Göttingiſchen Bibliothek befindlichen Ausgabe. Der Ausgabe, welche Brucker anführet, und da er ſelbſt ſie beſaß, aus eigner Anſicht beſchreibt, war das Bildniß des Berigard vorgeſetzt, welches in jener fehlt, und außerdem waren zwey Theile in *libros de coelo*, und in *libb. Meteorologicorum* mit der Jahrzahl 1647 darin enthalten, die ebenfalls in jener vermißt werden. Vermuthlich machten beyde Ausgaben nur eine aus; die 1647 erſchienenen neuen Circuli wurden zwiſchen die übrigen eingebunden; wenigſtens war dieſes in Brucker's Exemplare der Fall: in dem von mir gebrauchten iſt es leider der Fall nicht. Eine zweyte vollſtändige Ausgabe aller Circuli

Herzoge Ferdinand II. und andern erlauchten Perſonen des Mediceiſchen Hauſes, mit welchen er in freundſchaftlicher Verbindung ſtand, widmete. Der Inhalt derſelben iſt eine philoſophiſch kritiſche Unterſuchung der Lehren, die Ariſtoteles in den Büchern de phyſica auſcultatione, de coelo, de ortu et interitu, den Meteorologicis, und de anima vorgetragen hat. Berigard war Gegner des Ariſtoteles, und beſtrebte ſich, das koſmophyſiſche Syſtem der Joniſchen Naturforſcher vor dem Peripatetiſchen geltend zu machen, alſo ebenfalls einen Naturalismus, nur problematiſch, und von einem andern Charakter aufzuſtellen. Den Namen Circulus gab er ſeinem Werke von der dialogiſchen Form, welche er abſichtlich wählte. Charilaus und Ariſtaeus werden redend eingeführt; jener vertheidigt die Peripatetiſchen Behauptungen; dieſer, unter welcher Perſon B. ſich ſelbſt verſteckt hat, die Meynungen der ältern Naturforſcher. Es iſt aber nicht das Syſtem eines einzelnen Joniers, oder des Empedokles, oder Demokrit u. w. insbeſondre, das er hervorhebt: ſondern vielmehr ein Eklekticismus aus den Meynungen dieſer Aller, vorzüglich aber doch des Anaximander und Anaxagoras *). Ein Hauptargument, welches er für die Joni-

culi kam noch bey Lebzeiten Berigard's 1661 heraus. Sie heißt auctior et retractatior. Ich habe ſie nicht geſehen.

*) *Berigardi* Circ. Piſan. prooem. ad libb. prior. phyſ. Ariſt. Vt vero magis eluceſcat, quicquid veritatis eſt in vtraque philoſophia, operae pretium exiſtimaui, duos introducere philoſophos, *Charilaum* et *Ariſtaeum*, quorum ille placita *Peripatetica*, iſte *veterum* opinionem tueatur. Neque putaui, quenquam antiquorum opponi debere Ariſtoteli, non Empedoclem, non Anaxagoram, non

Joniſche Kosmophyſik benutzt, iſt, daß ſie ſich beſſer mit der gangbaren Theologie vertrage, als die Ariſtoteliſche *). Hieraus ſcheint auch zu erhellen, was Brucker ſehr umſtändlich gegen **) Parker u. a., die den Berigard zu einem verſteckten Atheiſten machen, darzuthun ſich bemüht: daß es nicht ſeine Abſicht war, den Naturalism der Jonier als das wahre philoſophiſche Syſtem zu lehren; ſondern diejenige Naturphiloſophie hervorzuziehen, die ſich am beſten mit dem poſitiven Kirchenglauben vereinigen

ließe,

non Democritum, quoniam ſinguli aliquid habent, quod Ariſtoteles argumentis ſuis facile euertit, maxime ſi eorum ſententias accipiamus, vt ipſe refert; quin potius ex omnibus, quae ab antiquis praeclare dicta videri poſſunt, malui ſeligere placita inter ſe magis cohaerentia, vnde doctrina conficeretur, quam Ariſtoteles non ita facile ſuis machinis labefactaret, et quae viciſſim arcem peripateticam aggredi auderet. Ex *Anaximandro* tamen et *Anaxagora* plura depromſi, quam ex aliis, *neque aliud attendi, niſi vt referrem, quid dicere poſſent veteres, vt ſe ab Ariſtotelis aggreſſionibus tuerentur.* — Mentem hic meam aperio paullo explicitius, vt cum alicuius philoſophi dictum occurrerit a veritate longe alienum, ſciatur, quo ſenſu illud accipi debet.

*) Was Berigard dem Peripateticismus im Verhältniſſe desſelben zur poſitiven Theologie hauptſächlich vorwarf, waren die Behauptungen von der Ewigkeit der Materie und des Weltalls; von Gott, der bloß ſich ſelbſt denkt, nothwendig und ohne Freyheit wirkt, und keine andre Eigenſchaft oder Kraft hat, als die der Weltbewegung; von den Intelligenzen, deren niedrigſte der thätige Verſtand ſey; von der Einen Seele, die dem ganzen Menſchengeſchlechte gemein ſey. Die letztere Behauptung war nicht eigentlich Ariſtoteliſch, ſondern Averrhoiſtiſch.

**) *S. Parker* Diſputatt. de Deo et prouid. diuin. p. 67. Vgl. *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. l. l.

ließe, und die durch die Auctorität der Ariſtoteliſchen unterdrückt oder ſo lange am Emporkommen gehindert würde, als dieſe nicht widerlegt wäre. Er nahm das Atomenſyſtem an, urſprüngliche höchſt kleine elementariſche Grundkörperchen, die aber nicht, wie die Urheber des Atomenſyſtems vorausſetzten, von Ewigkeit her exiſtirten, ſondern von Gott unmittelbar geſchaffen ſeyen, und aus deren Verbindung und Scheidung die Entſtehung, Veränderung und der Untergang der Naturphänomene erklärt werden müßten. Dieſe Atomen hielt er für ein beſſeres Erklärungsprincip, als die Urmaterie des Ariſtoteles, die ein leerer nichtiger Begriff ſey, und in einer bloßen Abſtraction von aller Materie beſtehe. Er war auch nichts weniger als unbedingter Vertheidiger der Joniſchen Naturphiloſophie, ſondern erkannte und tadelte ihre Irrthümer, und ſein Reſultat war, daß die wahre Kosmogonie keine andere als die im Chriſtenthume angenommene Moſaiſche ſey *). Ob es ihm inzwiſchen mit dieſer Behaup-

*) *Berigardi* Circ. Piſan. l. l. Quamobrem clare pronuntio, tam Ariſtotelis quam veterum a me propoſitam opinionem in iis omnibus, quae aduerſantur veritati Chriſtianae, falſam eſſe. — Quando igitur in his Circulis quispiam defendi videbit errores Ariſtotelis, id fieri non alia mente ſibi perſuadeat, quam vt oſtendatur, eam eſſe eius doctrinam, licet ementientem ac mendoſam, quae veterum placitis inanioribus anteponitur. Similiter quod antiquorum explicantur laudanturque falſa decreta, ſciat, hoc non fieri *ſimplititer*, ſed *comparate*, neque *aliud velle Ariſtaeum* veterum cauſam ſuſcipiendo, quam oſtendere, *ex corporibus primis aeternis et infinitis, mutua conſenſione ac repugnantia temperatis, minus difficulter explicari nodos omnes philoſophiae, quam ex aeterna materia Ariſtotelis, nec vllis argumentis poſſe veteres ab eo reuinci*; *vt*

 inde

Behauptung völliger Ernſt war, oder ob er nur die Maske des Orthodoxen vorhängte und ſeine Ergebenheit gegen den Kirchenglauben affectirte; das läßt ſich auch in Anſehung ſeiner nicht ganz mit Zuverläſſigkeit entſcheiden, da man Urſache hat, oft ſelbſt den beſtimmteſten und klarſten Verſicherungen der Italieniſchen Philoſophen des XVI. und XVII. Jahrhunderts zu mistrauen. Hätte aber auch Berigard nicht die orthodoxe Denkart gehabt, die ich ihm oben beygemeſſen habe, ſo war er doch wenigſtens kein unbedingt dogmatiſcher Naturaliſt und Atheiſt, wofür ihn Parker u. a. ausgegeben haben. Eher wäre er alsdenn für einen Skeptiker zu achten *). Er läßt ſeine Perſonen die Gründe des Ariſtoteliſchen und des Atomiſtiſchen Syſtems gegenſeitig vortragen und abwägen; den Gründen für das letztere legt er ein größeres Gewicht bey, ohne ſie doch für entſcheidend auszugeben, und das Syſtem von Irrthümern ganz frey zu ſprechen. Er ſagt, daß er zuweilen zur Unterſtützung des atomiſtiſchen Syſtems eigene Gründe beygebracht habe, die den Alten unbekant geblieben ſeyen; dieß habe er bloß zur philoſophiſchen Uebung und zur Erweiterung der Wiſſenſchaft gethan; nicht aber um das Syſtem, als ob es ſein eigenes wäre, dadurch noch mehr zu beſtärken. Am Ende dient uns die ganze Unterſuchung, geſteht er offenherzig, um einzuſehen, daß wir über das Weſen und die Gründe der Natur nicht nur nichts wiſſen, ſondern auch nichts wiſſen können, ſo lange wir

inde conſpicuum fiat quod vulgo iactatur, an Ariſtoteles vetuſtiorem philoſophiam euerterit.

*) *Villemondy* Sceptic. debell. p. 28. Vgl. Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. II. S. 46.

wir in den Schranken der Sterblichkeit eingeſchloſſen ſind. Folglich Skepticismus war gewiſſermaßen das Reſultat, was Berigard aus ſeinen Unterſuchungen zog, und damit ließe ſich ſein Glauben an die Wahrheit der Moſaiſchen Kosmogonie, die das Chriſtenthum als göttlich geoffenbarte Lehre adoptirt, ganz wohl reimen. Wie dem auch ſey, ſo erreichte Berigard durch die künſtliche Zweydeutigkeit, die in der Darſtellung ſeiner Naturphiloſophie liegt, daß ſeine Zeitgenoſſen und ſelbſt die Wächter der kirchlichen Orthodoxie nichts Anſtößiges in ſeinen Circulis Piſanis fanden, im Gegentheile ſehr ehrenvolle Zeugniſſe darüber ausſtellten.

Außer denen, welche das Ariſtoteliſche Syſtem aus philoſophiſchen Gründen, oder wegen ſeiner Disharmonie mit dem poſitiven Kirchenglauben, anfochten, gab es im ſechszehnten Jahrhunderte auch Mehrere, die es wegen des Nachtheils beſtritten, welchen das Studium desſelben nach ihrer Meynung für eine zweckmäßige Ausbildung des Verſtandes und Geſchmacks überhaupt habe. Unter dieſen iſt vorzüglich berühmt geworden Marius Nizolius, vielleicht weniger durch ſein Verdienſt, als durch die neue Ausgabe, die Leibniz in frühern Jahren von dem philoſophiſchen Werke desſelben zu beſorgen für gut fand. Er war aus Brüſſel gebürtig, und mehr gelehrter Humaniſt, als philoſophiſcher Denker oder Kenner der ältern Philoſophie. Sein Eifer für die Beförderung der claſſiſchen Latinität, in welcher man damals nach einem Purismus zu ſtreben anfieng, der faſt keine andere Wörter, Redensarten und Wortfügungen dulden wollte, als ſolche, deren ſich Cicero und ſeine Zeitgenoſſen bedient hatten, veranlaßte ihn nicht nur, einen Theſaurus Ciceronianus ſiue apparatus linguae

latinae zu ſammeln, was unſtreitig eine ſehr nützliche philologiſche Arbeit war *); ſondern auch wie ein ech- ter Grammaticus die Philoſophie und Schreibart des Cicero, mit Verachtung der gangbaren ſchola- ſtiſchen, und ſelbſt der reinern Ariſtoteliſchen, unbe- dingt anzupreiſen. Einige zufällige Umſtände, die hinzu kamen, wurden die Urſache, daß Nizolius förmlich als Schriftſteller gegen die gangbare Philoſo- phie polemiſirte. Caelius Calcagninus hatte in ſeinen Disquiſitionibus **) manche Behauptungen des Cicero in deſſen Büchern von den Pflichten getadelt, und dadurch die ganze Schaar der Ciceronia- niſchen Humaniſten gegen ſich empört. Neben mehrern Apologeten des Cicero nahm ſich auch M. Antonius Majoragius zu Mayland desſelben an, und vertheidigte ihn, jedoch ſo, daß er der Philoſophie des Ariſtoteles nichts vergab; vielmehr dieſen mit dem Cicero auszugleichen ſuchte. Nizolius erklärte ſich in einer beſonders gedruckten Schrift ſowohl gegen den Caelius, als gegen den Majoragius, und zwar gegen den letztern deßwegen, weil er die Ariſtoteliſche Philoſophie gebilligt hatte, eigentlich aber aus Pri- vat-Neid, da er ihm die Lehrſtelle in Mayland mis- gönnte. Majoragius, durch ſeine Peripatetiſchen Freunde, beſonders den Octavianus Ferrarius, gereizt, erwiederte dieſen Angriff ſehr bitter in ſeinen Reprehenſionibus, und dieſe waren es, denen Ni- zolius ſein Werk de veris principiis et vera ratione philoſophandi mit den ſtolzeſten und anmaßend- ſten Verheißungen, die je ein philoſophiſches Buch an der Stirn trug, entgegenſetzte. Er wollte durch daſſel-

*) *Fabricii* Hiſt. biblioth. ſuae T. III. p. 260.

**) *Caelii Calcagnini* Disquiſitiones; Baſil. 1544.

daſſelbe den Vorwurf ablehnen, der ihn am meiſten gekränkt hatte: daß er von Philoſophie wenig oder nichts verſtehe, und alſo darüber gar kein Urtheil habe *).

Der neuere Herausgeber dieſes Werks, Leibniz, hat den Werth deſſelben ſehr wahr und treffend charakteriſirt, und er iſt nicht daran ſchuld, daß mehrere

*) Am genaueſten iſt der Streit zwiſchen dem Majoragius und Nizolius, der mehr in die Geſchichte der Philologie, als hierher, gehört, erzählt von Joh. Peter Kohl in der Vorrede de vita et ſcriptis *Majoragii* zu den Delic. epiſtol. Lipſ. 1731. 8. Vergl. *Krauſii* not. ad Aldi Manutii epiſt. p. 1066. Caelius war durch den Tod verhindert worden, auf die ihm vom Majoragius zur Vertheidigung des Cicero entgegengeſetzten Deciſiones zu antworten. Dieſe finden ſich gegenwärtig in der Sammlung der Orationum et praefationum des Majoragius (Lipſ. 1618.). Die erſte Gegenſchrift des Nizolius war: Defenſio aliquot Ciceronis locorum, die auch der Ausgabe von Cicero's libb. de officiis Venet. 1554. fol. angehängt iſt. Darauf folgten: *Majoragii* Reprehenſionum libb. II. contra *M. Nizolium;* Mediolan. 1549. 4. — *Marii Nizolii*, Brixellenſis, de veris principiis et vera ratione philoſophandi contra Pſeudophiloſophos libb. IV, in quibus ſtatuuntur *ferme* omnia vera verarum artium et ſcientiarum principia, refutatis et reiectis *prope* omnibus Dialecticorum et Metaphyſicorum principiis falſis; praeterea refutantur *fere* omnes *M. A. Majoragii* obiectationes contra eundem *Nizolium* vsque in hunc diem editae; Parmae 1553. 4. Dieſe Ausgabe hat Leibniz wieder abdrucken laſſen cum diſſertatione praelim. de inſtituto operis atque optima philoſophi dictione, Epiſtola de Ariſtotele Recentioribus reconciliabili, notisque atque animadv. marginalibus leniendo textui; Francof. 1670. 4. Eine neue Auflage kam heraus 1674 unter dem Titel *M. Nizolii* Antibarbarus philoſophicus in libb. IV. Vgl. *Leibnitii* opp. T. III. p. 7—78.

mehrere Geſchichtſchreiber der Philoſophie es über die Gebühr geſchätzt, und ihm einen wohlthätigern Einfluß auf das Zeitalter, in welchem es erſchien, zugeſtanden haben, als es wirklich hatte und ſeiner Beſchaffenheit nach haben konte. Wenn man das Polemiſche gegen den Majoragius und gegen die Fehler und Mängel der Scholaſtiſchen Dialektik abrechnet, ſo läuft der weſentliche Inhalt desſelben darauf hinaus: daß die wahre Philoſophie im Gebrauche des natürlichen geſunden Verſtandes beſtehe, und daß zur Sicherung desſelben die allgemeinen logiſchen, grammatiſchen und rhetoriſchen Regeln hinreichend ſeyen. Eine Bemerkung ſchärfte Nizolius ein, wofür er Dank verdient, daß eine barbariſche Terminologie der wiſſenſchaftlichen Philoſophie nicht ſchlechthin nothwendig ſey, und daß es kein Philoſophem gebe, welches ſich nicht auch auf eine populare und geſchmackvolle Art darſtellen laſſe. Ueberhaupt hatte er darin Recht, daß er auf eine kürzere und zweckmäßigere Logik und Rhetorik, auf die Abſchaffung der ſcholaſtiſchen Terminologie, und eine reinere lateiniſche philoſophiſche Schreibart drang, und die ontologiſchen Spitzfindigkeiten verbannt wiſſen wollte. Hierauf allein iſt aber auch der philoſophiſche Werth ſeines Werks eingeſchränkt. Ein originales und beſſeres philoſophiſches Syſtem, als die damals gangbaren und bekanten, aufzuſtellen, war er unfähig. Er ſpöttelt oft über die Metaphyſik, ohne etwas vorzubringen, was die ältern metaphyſiſchen Principien umſtieße, oder neue an deren Stelle begründete; und er berührt metaphyſiſche Begriffe auch nur, ſoferne ſie mit der Logik zuſammenhangen. Seine angeblichen Principien aller Philoſophie ſind keine andre als die logiſchen Kriterien der Wahrheit, die er mit realen Erkentniß-

prin-

principien verwechſelte. Der Naturwiſſenſchaft und Mathematik erwähnt er faſt gar nicht, und der Moralphiloſophie nur beyläufig *). Dagegen ſchmäht er bey jeder Gelegenheit den Ariſtoteles, und die griechiſchen und neuern lateiniſchen Ausleger desſelben, welche eben die Philoſophaſter ſind, die er bekämpfen wollte. Um die Ariſtoteliſche Philoſophie herabzuwürdigen, bemüht er ſich auch, die Unechtheit der Ariſtoteliſchen Schriften zu beweiſen, und beruft ſich auf das Verzeichniß des Diogenes Laertius von den Ariſtoteliſchen Werken und auf die Angaben des Cicero, welche beyden Schriftſteller die einzigen gültigen Gewährsmänner ſeyen, nach denen ſich über die Echtheit Ariſtoteliſcher Bücher entſcheiden laſſe. Daher pflichtete er unter andern gegen den Majoragius der Vermuthung des Cicero bey, daß die Ethica des Ari-

*) *Leibnit.* Diſſ. praelim. Inſcripſit autem (*Nizolius*): *de veris principiis et vera ratione philoſophandi*, titulo, fateor, magnificentiore quam par eſt. Nihil aliud enim toto opere, quam *Logica quaedam reformata et ad puram propriamque loquendi rationem reuocata* continetur, quae quidem me auctore vera libri inſcriptio eſſet; ſed nolui in alienis immutandis intempeſtiue ingenioſus eſſe. In Metaphyſicam paſſim inuehitur, nec affert tamen quicquam, quod Metaphyſicae principia conuellat, niſi quatenus dialecticis cognata ſunt, neque vſpiam de vno et multo, de toto et parte, de eodem et diuerſo, de neceſſario et contingente, de cauſa et effectu, de mutatione et duratione, atque aliis metaphyſicae locis tractationem ſuſcipit. Rerum naturalium et mathematicarum nulla mentio; ciuilia vix frigide attinguntur. Die Hauptabſicht, warum Leibnitz das Werk des Nizolius wieder herausgab, war, ſeinen philoſophiſchen Zeitgenoſſen dasſelbe als ein "exemplum dictionis philoſophicae reformatae" zur nöthigen Nacheiferung zu empfehlen. — Vgl. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 90. ſq.

Ariſtoteles ad Nicomachum von eben dieſem Nikomachus, dem Sohne des Ariſtoteles, herrührten. Da drey Bücher dieſes Werks mit drey Büchern der Ethica ad Eudemum wörtlich einerley ſind, und das letztere Werk, wie Nizolius vorausſetzt, den Ariſtoteles zum Verfaſſer hat, ſo iſt wahrſcheinlicher, daß der Sohn den Vater, als daß dieſer ſich ſelbſt ausgeſchrieben habe; ein Argument, das merkwürdig, aber nichts weniger als unwiderleglich war *). Mit dem Patritius als Kritiker der Ariſtoteliſchen Literatur und Philoſophie iſt übrigens Nizolius gar nicht in Vergleichung zu ſtellen. Viele der hiſtoriſchen und philoſophiſchen Irrthümer und Inconſequenzen des Letztern hat Leibniz in kleinen dem Texte untergeſetzten Noten gerügt. Wäre Nizolius aber auch ein gründlicherer Beurtheiler der Ariſtoteliſchen Philoſophie und tieferer Selbſtdenker geweſen, als er ſich gezeigt hat; ſo war doch die Partey der Ariſtoteliker damals noch zu groß, und das Vorurtheil für das Syſtem des Stagiriten zu allgemein, zu feſt eingewurzelt, und zu innig mit der Verfaſſung der Theologie und aller übrigen Diſciplinen verbunden, als daß ſein Werk einen bedeutend wirkſamen und dauernden Eindruck hätte machen können. Dieſes wurde um ſo eher vergeſſen, je mehr Nizolius ſeine Unkunde der Philoſophie darin documentirt hatte.

Einen ungleich rüſtigern und geiſtvollern Widerſacher, als Marius Nizolius war, bekam die Ariſtoteliſche Philoſophie in Paris, bisher einem ihrer Hauptſitze, an dem Petrus Ramus (*Pierre de la Ramée*), der auch durch die perſönlichen Schickſale,

*) *M. Nizol.* de veris princip. etc. lib IV. cap. 6. p. 332 ſq.

ſale, welche er wegen ſeiner philoſophiſchen Denkart erfuhr, für die Geſchichte beſonders merkwürdig iſt*). Er wurde gebohren im J. 1515 in einem Dorfe im Vermandois, wo ſein Vater als ein armer Tagelöhner lebte. Was für Ereigniſſe ſeinen Entſchluß zu ſtudiren zuerſt bewirkten, iſt nicht bekant. Genug er begab ſich in früher Jugend nach Paris, um ſeine Lernbegierde zu befriedigen; mußte zweymal dieſe Stadt aus Mangel an Unterhalt verlaſſen; kehrte aber dennoch wieder dahin zurück; wurde hierauf einige Zeit von einem Verwandten kärglich unterſtützt; und endlich als Bedienter in das College de Navarre aufgenommen. Hier erhielt er Gelegenheit, ſeine Kentniſſe beträchtlich zu erweitern, und brachte ſich nach einigen mühſeligen Jahren durch Genie und Fleiß in eine Lage, in welcher er ganz ſeinem Genius folgen konte. Am eifrigſten beſchäfftigte er ſich mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie und der Mathematik, und erwarb ſich zugleich eine außerordentliche oratoriſche und dialektiſche Fertigkeit, wozu er ſehr viel natürliches Talent hatte.

Das erſte Aufſehn erregte er durch die Theſis: Alles, was Ariſtoteles gelehrt habe, ſey nicht wahr, welche er für die Diſputation zur Erlangung der Magiſterwürde wählte, und einen ganzen Tag hindurch gegen alle ihm gemachten Einwendun=

*) Ueber die Lebensgeſchichte des P. Ramus S. *Io. Thomae Freigii* Vita *Petri Rami*, hinter *Audomari Talaei* Orationibus; Marpurgi 1599. 1608. — *Theophili Banoſii* Vita *P. Rami;* Francof. 1579. — *Teiſſier* Eloges des hommes ſavans T. II. p. 397. — *Launoyus* de varia Ariſt. fortuna in Acad. Pariſ.; Pariſ. 1653. — *Bayle* Dict. Art. *Ramus*. — *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 549 ſq.

dungen mit vielem Glücke vertheidigte. Es iſt ſehr glaublich, daß Ramus damals dieſe Theſis nicht aus Ueberzeugung von der Wahrheit derſelben aufſtellte, ſondern ſie mehr als ein Paradoxon wagte, um die Aufmerkſamkeit des philoſophiſchen Publicum's in Paris auf ſich zu ziehen. Da aber der Diſput darüber zu ſeiner Ehre ausgefallen war, ſo bewog ihn dieß, nunmehro die Sache ernſtlich zu nehmen, den wirklichen Werth der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſtrenger zu prüfen, und ſeinen philoſophiſchen Ruhm auf einem Wege zu ſuchen, der dem gewöhnlichen entgegengeſetzt war, und auf welchem er ſich um ſo leichter auszeichnen konte.

Zunächſt richtete er ſeine Kritik und ſeinen Angriff gegen die Ariſtoteliſche Dialektik, ſowohl wie ſie vom Ariſtoteles ſelbſt in dem Organon, als wie ſie damals in den neuern Lehrbüchern zu Paris vorgetragen wurde. Es erſchienen im J. 1543 ſeine Inſtitutiones dialecticae, und bald darauf die Animadverſiones Ariſtotelicae, von denen jene eine neue Theorie der Dialektik, dieſe eine heftige und bittere Rüge der Ariſtoteliſchen enthielten *). Kaum waren jene Werke

*) *Petri Rami*, Veromandui, *Dialecticae inſtitutiones*, ad celeberrimam et illuſtriſſimam Lutetiae Pariſiorum Academiam; Pariſ. per *Iacob. Boyardum* 1543. 8. — *Ejusd.* Ariſtotelicae animaduerſiones; ibid. eod. a. Eine zweyte und vollſtändigere Ausgabe beyder Werke, in welcher beſonders die Animaduerſiones Ariſtotelicae ſehr erweitert und in zwanzig Bücher abgetheilt ſind, kam heraus zu Paris 1548. Ramus dedicirte ſie dem Prinzen Carl von Bourbon, Biſchofe von Nivernois, und dem Prinzen Carl von Lothringen, Cardinale und Erzbiſchofe von Rheims. Manche Verbeſſerungen machte R. in einer dritten Ausgabe der

Werke des Ramus bekant geworden, als ſich ein allgemeines Geſchrey unter den Ariſtotelikern in Paris darüber erhob. Anfangs ward gegen ihn nur mit einigen Schriften geſtritten, und beſonders trat Antonius Goveanus als Apologet des Ariſtoteles auf *). Weil aber zur Erhaltung der Autorität der Peripatetiſchen Lehre hiermit nicht genug gethan zu seyn ſchien, ſo bediente man ſich anderer Waffen. Ramus ward beſchuldigt, daß er durch ſeine Anti-Ariſtoteliſchen Neuerungen die Fundamente der Religion und der Wiſſenſchaften untergrabe, und dieſe Beſchuldigung ward ſogar als eine criminale vor das Parlament zu Paris gebracht. Da dieſes Miene machte, die Klage in der rechtlichen Form zu unterſuchen, ſo wurde ſie wiederum dem Erkentniſſe des Parlaments entzo-

der Animadvv. zu Paris 1556. In der Folge ſind beyde Werke noch ſehr oft abgedruckt, und von Mehrern mit weitläufigen Commentaren verſehen.

*) Antonius Goveanus war ein Portugieſe von Geburt, der als Knabe zu ſeinem Oheim, Andreas Goveanus, nach Paris geſchickt war, und hier im Studium der claſſiſchen Literatur und Ariſtoteliſchen Philoſophie mit dem Ramus wetteiferte, mit dem er ohngefähr gleiches Alter hatte. Er widmete ſich hernach faſt ausſchließlich der Rechtswiſſenſchaft, und lehrte dieſelbe zu Toulouſe, Cahors, und in andern Städten Frankreichs mit vielem Ruhme. Jacob Cujacius zählt ihn zu den beſten Auslegern des römiſchen Rechts. Um den bürgerlichen Kriegen in Frankreich auszuweichen, begab er ſich zum Herzoge Philibert von Savoyen, der ihn zu ſeinem Geheimſchreiber ernannte. Er ſtarb zu Turin im J. 1565. S. *Antonii Goveani* Opera iuridica, philologica, philoſophica, edita a *Iacobo van Vaaſſen*, Roterodami 1766 fol. In dieſe Sammlung ſind auch des Ramus Inſtitt. Dialecticae und Animadvv. Ariſtotelicae eingerückt.

entzogen, und dem königlichen Miniſterium zur Entſcheidung vorgelegt. Die Entſcheidung fiel dahin aus, daß Ramus mit dem Goveanus über den Gegenſtand der Klage vor fünf Richtern, von denen jeder zwey ſich wählen könne, und der König (Franz I.) ſelbſt den fünften ernennen werde, förmlich diſputiren ſolle, damit die Richter ein hinlänglich begründetes Gutachten ausſtellen könten. Ramus wählte ſeinerſeits zu Schiedsrichtern den Jacob Quentin und Johann Bellemont; Goveanus den Petrus Daneſius und Franciscus Vicomercatus; der König fügte den Johann Salignac hinzu. Die philoſophiſche Verhandlung der beyden Philoſophen vor ihren philoſophiſchen Schiedsrichtern war freylich, nach der Denkart und dem Geſchmacke unſers Zeitalters beurtheilt, die ſeltſamſte und pedantiſchſte in ihrer Art; damals aber war ſie die wichtigſte und intereſſanteſte für das geſamte gelehrte Paris, das auf den Ausgang derſelben höchſt geſpannt war *).

Ramus

*) Daß die Pariſer Gelehrten an dem Streite zwiſchen Ramus und den Ariſtotelikern ſo lebhaftes Intereſſe nahmen, wird um ſo weniger auffallend ſeyn, wenn man erwägt, daß um eben dieſe Zeit die Königl. Profeſſoren (Profeſſores Regii) mit den Theologen der Sorbonne einen Prozeß vor dem Parlamente zu Paris über die Ausſprache des Qu führten. Jene wollten das Qu ſo pronunciirt haben, daß das u hörbar werde, wie *Quisquis*, *Quanquam*; dieſe verlangten, es ſolle wie K ausgeſprochen werden z. B. Kiskis, Kankam. Die letztern hatten einem Geiſtlichen, der wie die Profeſſoren das Qu pronunciirte, ſeine Pfründe genommen, und darüber entſtand der förmliche Prozeß. — Ein anderer eben ſo wichtiger Streit betraf die Frage: ob Ego amat eben ſo richtig ſey, als Ego amo? was Mehrere hartnäckig behaupteten. Auch dieſer Streit mußte von Obrig-

Ramus hatte behauptet: Die Ariſtoteliſche Dialektik ſey unvollkommen, weil ſie weder Definition noch Eintheilung enthalte. Die Majorität der Schiedsrichter wurde nun den erſten Tag darüber einig, daß zwar die Definition für jeden regelmäßigen Diſput nothwendig ſey, daß aber doch die Dialektik ohne Definition vollkommen ſeyn könne. Das Reſultat der Unterſuchung an dieſem Tage war alſo dem Ramus ungünſtig. Allein am zweyten Tage räumten die Schiedsrichter ein, daß die Eintheilung in der Dialektik nothwendig wäre, und hieraus folgerte Ramus, das eben deßwegen die Ariſtoteliſche Logik verworfen werden müſſe, weil ſie nicht eingetheilt ſey. Hierdurch wurde die gegen den Ramus parteyiſche Majorität der Schiedsrichter in Verlegenheit geſetzt, und ſie war ungerecht genug, da ſie ſich nicht zu Gunſten desſelben erklären wollte, die bisherige Diſputation zu annihiliren, und auf eine neue Unterſuchung von vorne an zu dringen. Mit Recht beſchwerte ſich Ramus laut über dieſes Verfahren, proteſtirte feyerlich dagegen, und appellirte an den König, der aber die Appellation nicht annahm, ſondern befahl, daß das Gutachten der fünf Richter als in letzter Inſtanz gelten ſolle. Die beyden vom Ramus ſelbſt gewählten Schiedsrichter, die nunmehro keine andere Rolle zu ſpielen hatten, als Zeugen der Ungerechtigkeit zu ſeyn, zogen ſich ganz zurück. Der Ausſpruch blieb alſo den Feinden des Ramus allein überlaſſen; und der König wurde durch falſche verleumderiſche Erdichtungen ſo eingenommen, daß er ihn beſtätig-

Obrigkeits wegen unterdrückt werden. S. *Freigii Vita Rami* p. 24.

ſtätigte. Die oben erwähnten Werke des Ramus wurden in Frankreich verboten, und er ſelbſt erhielt Befehl, künftig die Philoſophie nicht zu lehren. Die Freude, welche dieſe Sentenz unter den Ariſtotelikern in Paris verbreitete, iſt für das Gefühl des Rechts eben ſo empörend, als lächerlich für die geſunde Vernunft. Die Sentenz wurde lateiniſch und franzöſiſch in allen Straßen von Paris angeſchlagen, und an alle auswärtige Akademieen in Europa verſchickt *). Es wurden ſogar mehr Theaterſtücke auf den Ramus verfertigt und mit großem Apparate aufgeführt, worin man ihn dem öffentlichen Gelächter unter dem lauteſten Beyfallrufen der Ariſtoteliker Preis gab. Ramus ertrug dieſe Mishandlungen mit Geduld, ohne ſich dadurch einſchüchtern zu laſſen, in der Hoffnung, daß bald für ihn günſtigere Umſtände ſich ereignen würden.

Dieſe Hoffnung ſchlug ihm auch nicht fehl. Im J. 1544 wüthete die Peſt in Paris, und die meiſten Studirenden entfernten ſich. Um dieſelben, nachdem das Uebel nachgelaſſen hatte, deſto mehr zur Rückkehr zu bewegen, gab man dem Ramus das Lehramt der Beredſamkeit in dem College de Prele wieder ungeachtet des königlichen Verbots. Die Theologen der Sorbonne widerſetzten ſich zwar, aber die Verfügung ward vom Könige gebilligt. Vollends änderte ſich die Lage des Ramus zu ſeinem Vortheile, da König Franz I. ſtarb und Heinrich II. im J. 1547 zur Regierung kam. Seine Gönner, der Herzog Carl von Bourbon, und der Cardinal Carl von Lothringen, die bey dem neuen Regenten alles ver-

*) *Launoyus* de varia Ariſtot. fortuna in Acad. Pariſ. p. 60.

vermochten, bewirkten, daß die unter der vorigen Regierung gegen ihn gefaßten Beſchlüſſe aufgehoben wurden, und **Ramus** ſeine Inſtitutiones Dialecticae und Animaduerſiones Ariſtotelicae vermehrt und ganz umgearbeitet herausgeben durfte. Im J. 1551 erhielt er die Stelle eines Königlichen Profeſſors der Philoſophie und Beredſamkeit. Hierdurch aufgemuntert fieng er von neuem an, ſeine Reformation der Philoſophie zu betreiben und die Ariſtoteliker zu bekämpfen. Er ſchränkte ſich nicht mehr, wie bisher, auf die Verbeſſerung der Dialektik und Rhetorik ein, ſondern beſtrebte ſich auch, in der Phyſik und Mathematik eine zweckmäßigere Methode einzuführen, und entwarf zu dem Behufe einen encyklopädiſchen philoſophiſchen und mathematiſchen Curſus überhaupt, auf den ſich auch ſeine folgenden Schriften beziehen *). Er gieng hierbey abermals mit zu raſchem Ungeſtüme und zu großer Keckheit zu Werke. Die Erbitterung ſeiner Feinde brach von neuem gegen ihn aus, und heftiger, als vorher. Dazu kam, daß er ſich zur Parten der Hugenotten ſchlug, und auch dadurch den Fanatismus der katholiſchen Partey gegen ſich reizte **). Er mußte ſich aus **Paris** flüchten; hielt ſich anfangs mit Bewil-

*) Philoſophiſchen Inhalts ſind: *Scholarum phyſicarum libri octo* in totidem acroamaticos Ariſtotelis libros; Pariſ. 1565. — *Scholarum metaphyſicarum libri XIV.* in totidem Metaphyſicos Ariſtotelis libros; Pariſ. 1566. Die von mir gebrauchten Ausgaben beyder Werke ſind herausgekommen zu Frankfurt 1583. 8.

**) Auch als Lehrer drang er darauf, daß die Mönche die reinere Theologie aus dem Evangelium lernen ſollten. Die Heiligen Bilder ließ er aus dem College de Prele wegbringen. Der Meſſe wohnte er ſehr ſelten bey.

willigung des Königs eine Zeitlang zu Fontainebleau auf, wo er die königliche Bibliothek für ſeine geometriſchen und aſtronomiſchen Studien benutzte; entwich aber, da dieſer ſein Aufenthaltsort entdeckt wurde, von hier, und ſuchte in verſchiedenen Städten Frankreichs Sicherheit. Unterdeſſen ward ſeine Bibliothek im College de Prele geplündert, und ſein Namen und Andenken auf die beleidigendſte Weiſe verunglimpft. Erſt nach dem Frieden zwiſchen dem Könige Carl IX. und den Proteſtanten im J. 1563 bekam er ſeine Lehrſtelle in Paris wieder, und behauptete dieſelbe mit Muth, ließ ſich aber damals hauptſächlich nur die Beförderung der mathematiſchen Diſciplinen angelegen ſeyn. Bey dem Ausbruche des zweyten bürgerlichen Krieges im J. 1567 ſah ſich Ramus genöthigt, zum zweytenmale ſeine Lehrſtelle aufzugeben und Paris zu verlaſſen. Er begab ſich zu den Hugenotten, und war bey ihrem Heere in der Schlacht bey St. Denis. Da der Frieden einige Monate hernach erfolgte, ſo ward er in ſeine Lehrſtelle wieder eingeſetzt. Weil aber ein dritter bürgerlicher Krieg bevorſtand, und überhaupt der Aufenthalt der Hugenotten in Paris äußerſt unſicher war; ſo entſchloß er ſich, eine Reiſe durch Deutſchland zu machen, und die Erlaubniß dazu ward ihm auch vom Könige gegeben. Es ſcheint, daß Ramus den Wunſch gehegt habe, auf irgend einer proteſtantiſchen Univerſität als Lehrer angeſetzt zu werden *), und daß er

*) So ſuchte er durch Vermittelung des Beza in Genf anzukommen; es ward aber ihm abgeſchlagen, "quod conſtitutum eſſet Geneuenſibus, et in ipſis tradendis logicis et in caeteris explicandis diſciplinis ab Ariſtotelis ſententia ne tantillum quidem deflectere." S. *Bezae* Epp. XXXVI. p. 202. Cf. Ep. XXXIV. p. 197.

er deßhalb jene Reiſe unternahm; denn die ehrenvollen Rufe nach Bologna und Krakau, die er erhielt, lehnte er ſeiner Religion wegen ab. Dieſer Wunſch des Ramus blieb jedoch unerfüllt. Er ward zwar zu Zürich, Baſel, Heidelberg, und an andern Orten Deutſchlands, die er im J. 1568 beſuchte, mit großer Auszeichnung empfangen; aber die deutſchen Gelehrten, beſonders aus der Schule des Melanchthon, waren damals eben ſo leidenſchaftlich, wie der größte Theil der franzöſiſchen, für den Ariſtoteles geſtimt, und ſelbſt ſeine Reiſe durch Deutſchland ward Urſache, daß ſich mehrere der angeſehenſten deutſchen Ariſtoteliker, z. B. Jacob Schegk in Tübingen in ſeinem Hyperaſpiſtes, u. a. *), gegen ihn erklärten, und daß auch in Deutſchland in der Folge eine heftige Fehde zwiſchen den Ramiſten und Anti-Ramiſten entſtand. Er kehrte alſo, ohne ſeinen Zweck erreicht zu haben, nach Beendigung des dritten bürgerlichen Krieges in ſeinem Vaterlande, im J. 1571 nach Paris zurück. Hier verlor er ſein Leben im folgenden Jahre auf die elendeſte Weiſe in der Bartholomäusnacht, wo die Hugenotten in Paris verrätheriſch überfallen und ermordet wurden. Ramus hatte ſich in jener Nacht verſteckt; aber einer ſeiner Collegen und wüthendſten Feinde, Jacob Carpentarius, hatte für Banditen geſorgt, die ihn aufſuchten, fanden, und nachdem ſie ihn geplündert und tödtlich verwundet hatten, aus dem Fenſter eines obern Stockwerks herabſtürzten; worauf ſchwärmeriſche Schüler des Carpentarius den Körper des unglücklichen

*) *Brucker* Hiſt. crit. philoſoph. T. IV. P. I. p. 296. P. II. p. 561.

chen Mannes noch mehr mishandelten, durch die Straßen ſchleiften, und endlich in die Seine warfen *).

Ramus war nach dem Zeugniſſe aller ſeiner unbefangenen Zeitgenoſſen ein Mann von einem, im Ganzen genommen, vortrefflichen perſönlichen Charakter.

*) Jacob Carpentarius war einer der berühmteſten Lehrer der Philoſophie zu ſeiner Zeit in Paris. Er war ein enthuſiaſtiſcher Verehrer des Ariſtoteles, neigte ſich aber in der Auslegung des Peripateticismus zum Neoplatonismus hin. Seine vornehmſten der Ramiſtiſchen Philoſophie entgegengeſetzten Schriften ſind: *Iacobi Carpentarii, Claromontani*, Deſcriptio vniuerſae artis diſſerendi ex Ariſtotelis logico Organo collecta et in libros tres diſtincta; Pariſ. 1564. 4. — *Ejusd.* Deſcriptio vniuerſae naturae ex Ariſtotele. P. I. II. Pariſ. 1564. 4. — *Ejusd.* Platonis cum Ariſtotele in vniuerſa philoſophia computatio; Pariſ. 1573. 4. Der Charakter des Carpentarius war in hohem Grade eitel und niederträchtig, was außer ſeinem ſchändlich grauſamen meuchelmörderiſchen Verfahren gegen den Ramus auch andere Züge beweiſen. So gab er vor, die dem Ariſtoteles untergeſchobnen libb. XIV. myſticae Aegyptiorum philoſophiae, die er zu Paris 1571, 4. mit Scholien drucken ließ, auf's neue aus dem Arabiſchen überſetzt zu haben, ungeachtet er kein Wort Arabiſch verſtand, und auch nur die ältere lateiniſche Ueberſetzung des Petrus Nicolaus Caſtellanus (Romae, 1518. 4.) paraphraſirt hatte. Fr. Patritius, der jenes dem Ariſtoteles angedichtete Werk in ſeine Noua de Vniuerſis philoſophia aufnahm, wie ich oben angemerkt habe, zog die ältere Ueberſetzung des Petrus Nicolaus vor. Vgl. *Caſaubonian.* p. 18. *Fabricii* Bibl. gr. Vol. II. p. 162. Der Haß des Carpentarius gegen den Ramus rührte daher, daß dieſer ſich der Beförderung jenes zum Profeſſor der Mathematik wegen deſſelben Unwiſſenheit in dieſem Fache widerſetzt hatte. S. *Teiſſier* Eloges des hommes ſavans T. IV. p. 405.

ter *). Er war in hohem Grade mäßig, keuſch, gutthätig, arbeitſam, ſtandhaft im Unglücke, ein eifriger Freund und Vertheidiger der Wahrheit, daher auch ein eifriger Anhänger des Proteſtantismus, und ein Feind aller Schmeichelen. Die Fehler, welche ihm nicht ohne Grund vorgeworfen werden, der Widerſpruchsgeiſt, Unbeſonnenheit im Benehmen, zu große Hartnäckigkeit im Behaupten ſeiner Meynungen und im Verfolgen einmal gefaßter Plane, Eitelkeit und Mangel an Weltklugheit, laſſen ſich aus ſeinen perſönlichen Verhältniſſen von ſeinen frühſten Jahren an ſehr leicht begreifen und entſchuldigen. Ohne dieſe Fehler wäre Ramus für die Philoſophie und die Wiſſenſchaften nie geworden, was er wurde, und er hat durch ſeine ſchmerzlichen Erfahrungen und ſeinen traurigen Tod viel zu hart dafür gebüßt. Ich habe ſeine Lebensgeſchichte abſichtlich etwas umſtändlicher erzählt, weil ſie den Geiſt ſeiner Zeit, und vorzüglich die in Paris, damals noch einer der vornehmſten Akademieen Europa's, herſchende philoſophiſche Denkart am anſchaulichſten darſtellt, und weil er auch in der That als der Herold und Märtyrer einer freyern und beſſern Philoſophie, zu deren Bildung zunächſt in Frankreich er die erſte kräftige Triebfeder war, zu betrachten iſt.

Die Philoſophie ſelbſt als Wiſſenſchaft hat freylich den Schriften des Ramus keinen beträchtlichen Gewinn zu verdanken; aber einen deſto größern verdankt ihnen die Methode zu philoſophiren,

*) *Bayle* Dict. Art. *Ramus* T. IV. p. 925. (ed. Amſterd. 1697.)

ren, und die philoſophiſche Sprache. Er erzählt ſelbſt auf eine ſehr anziehende Art, wie er zur Verachtung und Beſtreitung der Ariſtoteliſchen Dialektik, und hernach des Peripateticismus überhaupt, gekommen ſey *). Nachdem er die erſtere beynahe vier Jahre hindurch mit dem angeſtrengteſten Fleiße ſtudirt hatte, und nun die Lebensepoche antrat, wo er von ſeinen erworbenen Kentniſſen Gebrauch machen mußte, fragte er ſich ſelbſt: Was er eigentlich durch die Ariſtoteliſche Dialektik, der er die beſten jugendlichen Jahre gewidmet, für das wirkliche Leben brauchbares erlernt habe? Er konte ſich nicht verhehlen, daß er durch ſie weder in der Geſchichte und Alterthumskunde gelehrter, noch in der Beredſamkeit und Poeſie fertiger und gewandter, noch in Beziehung auf andere wiſſenſchaftliche Gegenſtände einſichtsvoller geworden ſey. Bey ſeinem Unterrichte, den er in der Rhetorik ertheilte, bey ſeiner Lectüre der claſſiſchen Redner und Dichter, ſah er ſich vergeblich nach Gelegenheiten um, wo er die Ariſtoteliſche Dialektik anwenden könte. Nicht nur in dieſer, ſondern auch in den dialektiſchen und rhetoriſchen Schriften des Cicero und Qintilian, traf er eine Menge Regeln zur Erfindung und Anordnung einzelner Ideen, zur formellen Einrichtung der Rede und des Diſputs, aber keine irgend hinlängliche Anweiſung zum richtigen Urtheilen überhaupt an. Anfangs geſtand er ſich ſelbſt nicht, daß er die letztere vermiſſe; er hoffte ſie noch immer mit Hülfe der Commentatoren des Ariſtoteles zu finden, und ſtimte in die allgemeinen Lobpreiſungen deſſelben mit ein; aber auch eine große Menge dieſer wurden umſonſt von ihm befragt; nur der einzige

*) *Petri Rami* Animadvv. Ariſtot. lib. IV. p. 136. ſq.

zige Rudolph Agricola war ihm lehrreich. Endlich las er zufällig das Buch des Galenus de decretis Hippocratis et Platonis. In dieſem entdeckte er zu ſeiner Verwunderung mehrere treffliche dialektiſche Regeln des Hippokrates und Plato, und was ihm am meiſten auffiel, war: daß Galen nicht den Ariſtoteles, ſondern den Plato für den Erſten und Vornehmſten aller Dialektiker erklärte. Dieſe Entdeckung führte ihn zum Studium der Platoniſchen Dialoge, und das gab ihm den ſo lange und ſo ſehnlich gewünſchten Aufſchluß, worin die wahre dialektiſche Methode beſtehe. Hier boten ſich ihm die wichtigſten und heilſamſten Regeln des Denkens nicht nur an ſich ſelbſt, ſondern auch zugleich mit ihrer Anwendung dar. Die Begriffe von den Gegenſtänden der Unterſuchung wurden hier entwickelt, durch Beyſpiele erläutert, fixirt, und ſo die ganze Unterſuchung Schritt vor Schritt aus Gründen zu ihrem Reſultate hingeleitet. Auch das zog ihn hauptſächlich bey der Sokratiſchen Methode an, daß ſie es einſchärfte, nicht von Vorurtheilen und den Meynungen Anderer abzuhangen, und ſich blindlings durch Autorität beſtimmen zu laſſen, ſondern ſelbſt zu prüfen, und nicht eher über Gegenſtände zu entſcheiden, als bis man ſie von allen Seiten und nach allen ihren Gründen erwogen habe. Quid plura? ſagt Ramus ſelbſt, Coepi egomet mecum, (cum alio enim id mihi religioſum fuiſſet), ſic cogitare: Hem? quid vetat paulliſper *σωκρατιζειν*, et omiſſa Ariſtotelis auctoritate quaerere, verane et propria Dialecticae ſit Ariſtotelis doctrina? Fortaſſe enim philoſophus iſte ſua nos autoritate decepit, vt mirum eſſe mihi diutius non debeat, ſi fructum, qui nullus ineſſet, in his libris non inuenerim. Quid ſi commentia iſta ſit doctrina?

Non

Nonne fruſtra me torqueo et crucio, vt e ſterili et arido ſolo fruges capiam? Mit dieſer Stimmung gieng Ramus an die Kritik der Ariſtoteliſchen Logik, die er bis dahin als das Non plus vltra in dieſem Fache angeſehen hatte. Der Platoniſchen Lehrmethode gemäß forſchte er nach einer Definition der Logik, die Ariſtoteles zum Grunde gelegt haben müſſe; aber im ganzen Organon war keine gegeben. Statt einer Eintheilung der Dialektik, wie beym Cicero und Quintilian, fand er beym Ariſtoteles ein Chaos von Regeln, ohne deutliche Erklärungen der Grundbegriffe, ohne Erläuterung durch verſtändliche Beyſpiele. Die Bemerkung dieſer beyden Radicalfehler war ſchon hinreichend, ihn gegen die geſamte Ariſtoteliſche Dialektik und die Methode derſelben einzunehmen; je weiter er aber forſchte, je mehrere Mängel ſtießen ihm noch auf. Auf der andern Seite wurden ſeine eigenen Ideen von einer beſſern und zweckmäßigern Dialektik immer reifer und ausgebildeter. So erzeugte ſich nach und nach in ihm der Plan, die Ariſtoteliſche Dialektik öffentlich und förmlich auch als Lehrer und Schriftſteller zu reformiren. Was er bey ſeinem Inauguraldiſpute nur als problematiſche Theſis behauptet hatte, war bey ihm wenigſtens in Anſehung der Dialektik zur deutlichen und feſten Ueberzeugung gediehen. Er trug alſo kein Bedenken, mit ſeinen Inſtitutionibus Dialecticae und den Animadverſionibus Ariſtotelicis hervorzutreten, von denen dieſe elenchtiſchen, jene thetiſchen Inhalts waren.

Man wird nicht erwarten, daß ich hier weitläufig erörtere, was Ramus, indem er die Platoniſche Definition der Dialektik: ſie ſey die Wiſſenſchaft, Gegenſtände richtig zu unterſuchen und abzuhandeln (ars

bene

bene diſſerendi), als gültig vorausſetzte, an allen einzelnen Capiteln der Peripatetiſchen Logik von den Begriffen, Prädicabilien, Prädicamenten, Sätzen, Syllogismen, an der Analytik, Topik und Sophiſtik, und in Anſehung der Definition und Eintheilung, zu tadeln hatte. Das Reſultat der Animaduerſiones Ariſtotelicae war: Die Dialektik des Ariſtoteles und der Ariſtoteliker ſey untauglich, weil in ihr eine Menge unnützer und entbehrlicher dialektiſcher Regeln ohne Ordnung aufgehäuft ſey, welche den Verſtand verwirrten; dagegen viele nothwendige Regeln fehlten; ferner weil darin der ganze Gebrauch der Dialektik bloß auf ſcholaſtiſche und ſophiſtiſche Zänkereyen bezogen, und alſo der wahre und eigentliche Zweck der Wiſſenſchaft durchaus verkannt und verfehlt werde. Um der Ariſtoteliſchen Dialektik einen noch tödtlichern Stoß zu verſetzen, nahm auch er zu der Behauptung ſeine Zuflucht, daß der Geſchichte der Ariſtoteliſchen Handſchriften zufolge von den echten Werken des Ariſtoteles die wenigſten übrig, und daß die meiſten itzt vorhandnen entweder ganz untergeſchoben, oder doch verfälſcht ſeyen. So würden von mehr als hundert dialektiſchen Büchern des Ariſtoteles, die ehedem exiſtirten, itzt nur ſechszehn geleſen, angenommen, daß dieſe wirklich dem Ariſtoteles gehörten. Die neuern Ariſtoteliker hätten daher nicht einmal ein volles Recht, ſich ſo zu nennen. Ramus geſtand übrigens ein, daß Ariſtoteles die Theorie von den einfachen Syllogismen erfunden, und dadurch die Logik vervollkommnert habe; aber dafür habe er wiederum den Charakter der Wiſſenſchaft im Ganzen entſtellt, ſie dunkel, ſchwierig und eben deßwegen unbrauchbar gemacht, und dies Uebel ſey durch ſeine Nachfolger mittelſt ihrer ver-

verwickelten Theorie von den zuſammengeſetzten Syllogismen noch in's Unendliche vergrößert worden.

In gewißem Betrachte waren dieſe Vorwürfe des Ramus nicht ungegründet. Es gebricht wirklich der Ariſtoteliſchen Dialektik, ſo wie ſie im Organon vorgetragen iſt, an Deutlichkeit und innerm ſyſtematiſchen Zuſammenhange; ſie iſt oft nur ein rhapſodiſches Aggregat von Regeln, und die Erläuterung durch Beyſpiele hat Ariſtoteles zu ſehr vernachläſſigt, was neben der Unordnung die Dunkelheit ſeiner Theorie, zumal in der Analytik, noch ſehr vermehrt. Vollends hatte die ſclaviſche Anhänglichkeit ſeiner Nachfolger, und beſonders der neuern lateiniſchen Logiker ſeit dem Mittelalter, an der einmal von ihm gewählten Methode die Dialektik verſchlimmert. Statt das Syſtem im Innern nach Principien zu ordnen, zu vereinfachen, zu verbeſſern, die weſentlichen Mängel deſſelben aufzuſuchen und zu ergänzen, ſchrieben ſie nur Commentare, fügten immer neue Regeln hinzu, und bildeten dadurch das chaotiſche dialektiſche Gewirre, deßen Studium den Verſtand überladete und abſtumpfte, ohne zur wahren Uebung und Schärfung deſſelben in Hinſicht auf anderweitige poſitive Erkentniße den geringſten Nutzen zu haben. Inſofern war auch die Rüge des Ramus höchſt verdienſtlich. Aber der Fall, der von jeher bey den Reformatoren der Wiſſenſchaften eintrat, daß ſie aus ihrem Geſichtspuncte nur die Mängel und Fehler der bisherigen wiſſenſchaftlichen Verfaſſung wahrnehmen, und das Gute derſelben überſehen; daß die Lebhaftigkeit des Eifers, womit ſie jene hervorheben, ſie zur leidenſchaftlichen Heftigkeit und eben dadurch zur Einſeitigkeit und parteyiſchen Ungerechtigkeit des Raiſonnements fortreißt, und ſie verleitet, auch

das

das Gute zu verwerfen oder herabzuwürdigen; dieſer Fall trat beym Ramus ebenfalls ein. Weil er gewiße unleugbare Fehler in der gangbaren Ariſtoteliſchen Dialektik entdeckt hatte, ſo ſoll ſie nach ihm überhaupt faſt nichts anders, als verworrene dunkle Begriffe, Abſurditäten, Sophiſtereyen und Armſeligkeiten enthalten. Indem Ramus dies darzuthun bemüht iſt, giebt er ſelbſt häufig Blößen, verräth auffallend das Einſeitige und Willkührliche ſeiner eigenen Vorſtellungsart von der Dialektik, nach welcher er die Ariſtoteliſche kritiſirt, misverſteht oder misdeutet dieſe nicht ſelten, und verfällt in eben ſo ſpitzfindige Wortſtreitigkeiten, wie diejenigen waren, die ſich ſeine dialektiſchen Vorgänger und Gegner zu ſchulden kommen ließen, und die er ihnen ſo höhniſch und bitter vorwarf. Hierdurch gab er ſelbſt ſeinen Widerſachern die Waffen gegen ſich in die Hände, die ſie auch gar ſehr zu ſeinem Nachtheile gebrauchten. Die Behauptung der Unechtheit der Ariſtoteliſchen Schriften *) ward von ihm zu wenig hiſtoriſch und kritiſch erwieſen, als daß ſie hätte von ſonderlicher Wirkung ſeyn können. In der Unterſuchung dieſes Punctes wurde auch er unvergleichbar vom Patritius übertroffen.

Die eigene Dialektik des Ramus hatte unſtreitig eine viel praktiſchere Richtung, als die gangbare Ariſtoteliſche, und ſie hat auch von dieſer Seite zur Vervollkomnung der philoſophiſchen und anderer wiſſenſchaftlichen Studien ſehr wohlthätig gewirkt. Die bisher beym dialektiſchen Unterrichte fruchtlos und verderblich verſchwendete Mühe und Zeit ſollte ſie erſparen. Sie ſollte durch eine möglichſt compendiariſche Kunſt den natürlichen Gebrauch des Verſtandes erleichtern, und

*) Animadv. Ariſtotelic. Lib. I. p. 3. 4.

und nur die Regeln angeben, die zur richtigen Auslegung der Dichter und Redner, zur treffenden Beurtheilung philoſophiſcher oder anderer wiſſenſchaftlicher Gegenſtände, zum angemeſſenen und zweckmäßigen mündlichen und ſchriftlichen Vortrage über alle Angelegenheiten des Lebens, dienen könten. Ob die Art, wie Ramus die Dialektik ausgeführt hat, ſeiner Abſicht völlig entſprach, iſt eine andere Frage; aber die Abſicht ſelbſt war echt philoſophiſch, und eine Reformation der Studienmethode ihr gemäß war allerdings ein dringendes Bedürfniß des Zeitalters. Die Dialektik des Ramus, wie er dieſelbe lehrte, mochte noch ſo mangelhaft ſeyn; es war ſchon viel für die Philoſophie und die Wiſſenſchaften von ihm geleiſtet, wenn es ihm gelang, den natürlichen Verſtandesgebrauch überhaupt mehr geltend zu machen, der Maxime der ſelbſtſtändigen Unterſuchung aus deutlichen Begriffen und Gründen bey ſeinen Zeitgenoſſen Eingang zu verſchaffen, und dieſe dahin zu bringen, daß ſie nicht ferner ſich unbedingt unter das Joch der Ariſtoteliſchen Autorität beugten. Der beſte Beweis aber, daß ihm dies wenigſtens nicht ganz mislungen ſey, iſt die zahlreiche Partey der nach ihm genannten Ramiſten, die, wenn nicht zunächſt in der Philoſophie, in welcher ſie mit den Antiramiſten zu viel zu ſtreiten hatten, doch in andern Fächern der Gelehrſamkeit *) beträchtliche Verbeſſerungen machte, und dieſe für jene vorbereitete.

Schätzt man auch die Dialektik des Ramus nicht nach der neuern, ſondern nach der ältern — und dies

*) Wie z. B. Johann Fernelius, durch Einführung der Ramiſtiſchen Methode, in der Medicin. S. Sprengel's Geſch. der Arzneykunde B. III. S. 22.

dies iſt doch der erſte Maaßſtab, nach dem ſie geſchätzt werden muß — ſo iſt ihr vorzüglicher Werth unverkennbar. Er verband Dialektik und Rhetorik, wie auch Melanchthon in Deutſchland that, zu Einer Wiſſenſchaft als der Kunſt zu denken und das Gedachte wörtlich darzuſtellen; eigentlich aber rechnete er zu der erſtern nur die Erfindung der Begriffe und den Gebrauch derſelben, und ſchied daher ſeine Dialektik in zwey Theile, von denen der erſte von den Begriffen (de inventione argumentorum), der andere, der als Secunda pars Petri (Rami) ſprüchwörtlich geworden iſt, von den Urtheilen (de diſpoſitione oder de judicio) handelt. Seine Claſſification der Begriffe enthält auſſer ihrer größern Einfachheit, als die gangbare hatte, nichts Merkwürdiges. In Anſehung der Urtheile ſonderte er axioma und dianoean, oder Sätze und Raiſonnements, welche letztern die Syllogismen in ſich faßten. Ein Axiom erklärt Ramus für einen Begriff im Verhältniße mit einem andern Begriffe gedacht. Er theilt die Axiome in bejahende und verneinende, wahre und falſche, und die wahren wiederum in zufällig wahre (die auch falſch ſeyn können), und nothwendig wahre, deren Gegentheil unmöglich iſt, und die zu ſtrengen Wiſſenſchaften erfoderlich ſind. Die Axiome ſind ferner entweder einfach oder zuſammengeſetzt; im erſtern Falle allgemeine oder beſondere, gemeinſame oder eigenthümliche; im andern Falle verbundene (copulata) oder nur zuſammengeſellte (congregativa) oder getrennte (disgregativa); die letztern ſchließen entweder einander gegenſeitig aus (disjuncta) oder nicht (discretiva). Die Dianoea beſteht nach Ramus in der Herleitung eines Satzes aus dem andern, woraus die Syllogismen und das Raiſonnement, oder, wie

er es nennt, die Methode, entſpringen. Seine Syllogiſtik iſt wiederum auſſerordentlich compendiös. Er theilt die Syllogismen in einfache und zuſammengeſetzte. Die erſtern ſind entweder zuſammengezogen (contracti), wie Enthymeme, oder vollſtändig entwikkelt. Von den ſyllogiſtiſchen Figuren nahm er nur zwey an, die erſte: wo der Mittelbegriff in beyden Forderſätzen das Prädicat; die andere: wo er in dem einem das Subject und in dem andern das Prädicat iſt. Die zuſammengeſetzten Syllogismen ſind entweder copulative (connexi) oder disjunctive, danach das Conſequens durch die Bejahung oder Verneinung des Antecedens bejaht oder verneint wird. Die Methode iſt die Verknüpfung zuſammenhangender und verwandter Raiſonnements, um ſie in Einer Erkentniß im Gedächtniße zuſammen zu faſſen. Sie erfodert zuerſt eine allgemeine Definition des Gegenſtandes, dann die Abtheilung oder Eintheilung desſelben; bey der Entwickelung der Theile muß abermals dieſelbe Ordnung der Definition und Diſtribution beobachtet, und wenn die Abhandlung weitläufig iſt, für die nöthige Verbindung durch paſſende Uebergänge geſorgt werden, damit der Vortrag Zuſammenhang, Klarheit und Eleganz erhalte. Dies iſt eine kurze Ueberſicht der Dialektik des Ramus. Eine ſehr lobenswerthe Tugend derſelben iſt, daß er überall die Regeln durch anſchauliche Beyſpiele erläutert, die Terminologie ſimplificirt, und daß ſeine ganze Schreibart ſehr rein, verſtändlich, lebhaft und unterhaltend iſt *).

Beur:

*) Zur Probe der Lehrmanier des Ramus mag folgende Stelle (Inſtitt. Dial. p. 4.) dienen, wo er den natürlichen Verſtandesgebrauch in wiſſenſchaftlicher Hinſicht empfiehlt, und zeigt, wie ſich derſelbe im gemeinen Leben äuſſere:

Beurtheilt man hingegen die Ramiſtiſche Dialektik nach ihrem Verhältniße zu einem richtigern Begriffe der Wiſſenſchaft überhaupt, und nach dem Grade der Vollendung, welchen dieſe in den neuern Zeiten erreicht hat, ſo erſcheint ſie als ein ſehr unvollkomner fehlerhafter Verſuch. Schon der Begriff der Dialektik als einer Kunſt zu denken war einſeitig, und verrückte dem Ramus den wahren Geſichtspunct, woraus die Wiſſenſchaft zu betrachten und zu bearbeiten war. Daher vernachläſſigte er Vieles, was nothwendig in die Logik gehört, und ihr den größten Werth giebt, wie die Lehren vom Verhältniße des Verſtandes zur Sinnlichkeit, zur Phantaſie und zum Gedächtniße; vom Urſprunge des Irrthums, den mannichfaltigen Arten und Urſachen deſſelben, und den Mitteln ſich

äuſſere: Quamobrem vt naturae virtus facilius appareat, e tot viuentibus hominum millibus (non qui naturae ſolertia judicioque praeſtent), ſed vt magis naturae liberalitatem erga homines admirere, agreſtes et imperitos vinitores ſelege, qui artem diſſerendi ne auditione quidem famaque vllam eſſe nouerint, eosque de conſequentis anni fertilitate atque vbertate interroga, quanta vini copia ſit futura? Tum ex eorum ingeniis veluti ſpeculis imago naturae reſultabit. Attende igitur, quid tales naturae conſiliarii facient. Primum, vt opinor, apud ſe taciti *rationem aliquam excogitabunt*, *et argumentum inuenient*, quo quaeſtioni reſpondeant; deinde vbi ſatis commode cogitauerint, cogitationem non temere, ſed via ac ratione digeſtam expriment hoc modo fortaſſe, quo mihi haec experienti atque interroganti quidam reſponderunt: Non eſt, dixerunt, ſpes vbertatis in tam varia aeſtatis mutabilitate, vbi modo venti, modo imbres ac pluuiae, rari autem ſoles extiterunt; et omnes fere hujus aeſtatis dies ſine calore maduerunt; vix certe ſperari boni quicquam poteſt. —

ſich dagegen zu verwahren; von der Methode, die Erkentniß zu prüfen, die Vorurtheile und Fehler in derſelben zu entdecken und zu berichtigen, und die Erkentniß anzubauen. In der Anwendung einiger ſeiner methodiſchen Regeln wurde er eben ſo pedantiſch, und noch mehr wurden es viele ſeiner Anhänger, wie es die Ariſtoteliker in der Anwendung ihrer Dialektik waren. So machten Ramus und ſeine Schule von den Dichotomieen und überhaupt der tabellariſchen Anordnung der Begriffe, und von der Cauſſalmethode, oft einen ſehr zweckwidrigen und in die abgeſchmackteſte und ungereimteſte Pedanterey ausartenden Gebrauch. Die Unvollſtändigkeit und Unrichtigkeit auch der Theorie des Ramus von den Begriffen und Urtheilen ſelbſt wird allen, denen die neuere Logik nicht ganz fremde iſt, zu ſehr in die Augen fallen, als daß ich nöthig hätte, dieſe weiter auseinander zu ſetzen.

Was Ramus zur Verbeſſerung der Dialektik und der Studienmethode beytrug, iſt das Wichtigſte und faſt das Einzige, was er zur Verbeſſerung der Philoſophie überhaupt beygetragen hat. Seine Scholae phyſicae und metaphyſicae ſind nichts anders als leidenſchaftlich polemiſche Commentare zu der Ariſtoteliſchen Phyſik und Metaphyſik, durch welche er wenig genützt hat, auſſer daß er den Prüfungsgeiſt Anderer weckte und das Anſehn des Stagiriten erſchütterte. Er ſpricht in dieſen Werken nicht nur in einem ungleich freymüthigern Tone als in ſeinen frühern, ſondern auch mit einem Selbſtgefühle, das oft in prahleriſche Eitelkeit übergeht, und mit einer Erbitterung gegen den Ariſtoteles und ſeine Lehre, die nur zu deutlich verräth, daß ſtatt der ruhigen forſchenden Vernunft die Begierde, ſich an den Ariſtotelikern

wegen

wegen der von ihnen erlittenen Schmach zu rächen, ſeine Kritik beſeelte und regierte.

Der Hauptzweck, welchen er in den Scholis phyſicis verfolgt, iſt, darzuthun, daß die Ariſtoteliſche Phyſik ein leeres Hirngeſpinſt ſey; daß ſie ſich weder mit der Religion, noch mit den unbeſtreitbarſten vom Ariſtoteles ſelbſt aufgeſtellten logiſchen Grundſätzen vertrage; daß ſie auch den evidenteſten phyſikaliſchen und mathematiſchen Gründen zuwider laufe; daß ſie endlich das echte und wahrhaft fruchtbare Studium der Natur hindere und verderbe. Wenn Jemand den Himmel und die Erde betrachtet, mit dem Wunſche, in die Geheimniße des Schauſpiels der Natur eingeweiht zu werden, das ſich ihm darſtellt; und nun die Bücher des Ariſtoteles von der Phyſik aufſchlägt, ſo findet er darin kein einziges Naturphänomen erklärt; vielmehr er findet nach Ramus logiſche Sophismen von Raum und Zeit, und zuletzt infinitatis et aeternitatis monſtra quaedam et portenta, non ſolum ingenuae diſciplinae prorſus aliena, ſed verae pietati ac religioni contraria. Es iſt dem Ramus unbegreiflich, wie die Chriſtenheit die Ariſtoteliker dulden könne, die die frevelhafteſten Behauptungen ihres Lehrers in der Phyſik vertheidigen, während ſie den Moſes als ägyptiſchen Fabler verlachen, und die Chriſten ſelbſt als unwiſſende Idioten und Schwärmer ſchildern. Gleichwohl iſt er ſelbſtgefällig genug, zu verſichern, daß er nicht mit ſolchen Waffen den Ariſtoteles angreifen, ſondern ihn aus logiſchen, mathematiſchen und phyſikaliſchen Gründen widerlegen, und zeigen wolle, wie wenig Urſache Alexander der Große gehabt habe, ſich darüber zu beklagen, daß Ariſtoteles ſeine akroamatiſchen Bücher, unter denen die phyſikaliſchen zu

verſtehn seyn ſollen, öffentlich bekant machte *). Dieſe Polemik des Ramus, da ſie ſich auf den Ariſtoteliſchen Text bezieht und in deßen Auslegung verwebt iſt, läßt ſich hier nicht weiter darſtellen. Am häufigſten beſchuldigt er den Ariſtoteles logiſcher Sünden, und weiſt ihn faſt auf jeder Seite wie einen Schulknaben zurecht. Als eigentliche Gegenſtände der Phyſik giebt er am Schluße des Werks an: den Himmel als den erſten Naturkörper, dann die Meteore, Metalle, Kräuter, Bäume, Fiſche, Vögel, Thiere und Menſchen **). Schon

*) S. *Rami* praef. ad ſchol. phyſ.

**) Schol. phyſ. lib. VIII. p. 212. Ergo vbi doceo, *Ariſtotelem* errauiſſe, doceo errauiſſe, non quod religioni noſtrae repugnet, ſed quia logicae, mathematicae, phyſicae veritati aduerſetur. Itaque ſi jam rex *Alexander* logicis et mathematicis artibus inſtructus ex illo ſplendido et ſtellis illuſtri loco vniuerſae naturae partes contemplatus referret identidem oculos ad *Ariſtotelis auſcultationem naturalem*, nullam tota vniuerſi mundi natura comprehenſarum rerum ſpeciem in totis octo phyſicis libris cerneret: chimaericas tantum nubes phantaſmatum variorum, vapores incredibilium, ipſique naturae repugnantium infinitatum, exhalationes aeternitatum veluti Centaurorum euaneſcentium, milleque alios ſophismatum fumos intueretur, facilemque Ariſtoteli veniam daret de acroamaticis libris editis, immo laetitiam inſperatiſſimam caperet animo, ſi repente orto ſole diſcuſſas oculis praeſtigias aſpiceret. Quamobrem per Deum naturae optimum maximum, Profeſſores Phyſici, eſtote vobis reges et Alexandri; omittite tantisper conceptam de ſummo philoſopho opinionem et perſuaſionem, logicum et liberum judicium aſſumite, argumentis argumenta comparate, rebus res opponite — commodiores juuentuti et fructuoſiores artes in poſterum proponite! Primum naturae corpus eſt in coelo, reliqua deinceps in meteoris, metallis, herbis, arboribus, piſcibus, avibus, pecoribus, hominibus. Earum

rerum

Schon hieraus, ſo wie aus allem Obigen, was ich von den Scholis phyſicis des Ramus bemerkt habe, erhellt hinlänglich, daß er den Ariſtoteles bekrittelte und ſchmähte ohne ihn verſtanden, und ſelbſt ohne von dem Bedürfniße, dem Charakter, und den Gründen und Zwecken der Unterſuchung überhaupt, womit ſich jener in der Phyſik beſchäfftigt, auch nur eine Ahndung zu haben.

Eben dieſes Urtheil gilt auch von den Scholis metaphyſicis des Ramus, da ſie in demſelben Tone und Geiſte und mit derſelben Sachunkunde, wie die Scholae phyſicae, geſchrieben ſind. Doch gewährte ihm hier die Verwirrung, die bekantlich in den heutigen XIV Büchern der Ariſtoteliſchen Metaphyſik herrſcht, für ſeine Antikritik einen Vortheil, der ihm bey der Ariſtoteliſchen Phyſik abgieng. Er brauchte nur jene Verwirrung hervorzuheben, um die Beſchaffenheit der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, wenn ſie als ein wiſſenſchaftliches Syſtem, oder auch nur als die Grundlage eines

rerum Phyſica ingenua eſt inprimis et nobilis, ingenuisque et nobilibus ingeniis digniſſima. Si Natura vel decem Ariſtoteles vno tempore extuliſſet, qui logicis legibus inſtructi huic conformandae materiae ſeſe penitus dediſſent; tamen tanta rerum vbertas copiaque totas eorum vitas occupare potuiſſet. Huc igitur ingenia et vigilias conuertite; denique miſſis ſophismatis inertibus et ignauis veram ſolidamque Phyſicam capeſſite! — Selbſt Baco von Verulam, ungeachtet er das Verdienſt des Ramus um die dialektiſche Methode nicht verkannte, ſelbſt auch auf das Studium der Erfahrung drang, und den Ariſtoteles und die Ariſtoteliſche Syllogiſtik haßte, warf jenem doch in der Phyſik die größte Unwiſſenheit und Seichtigkeit vor. S. *Baco* de augm. ſcient. lib. VI. cap. 2. Opp. T. I. p. 358. Vergl. *Ejusd.* Impet. philoſ. Opp. T. III. p. 462.

eines ſolchen, betrachtet werden ſollte, in ein nachtheiliges Licht zu ſtellen, und er hob ſie wirklich hervor, obgleich weder treffend, noch gründlich und vollſtändig genug. Mit Recht behauptete er, daß nur ein paar Bücher der heutigen Ariſtoteliſchen Metaphyſik ſich auf die Ariſtoteliſche Theologie und die höchſten Realprincipien bezögen, und daß die übrigen ſämtlich bloß logiſchen Inhalts ſeyen, oder zum mindeſten nicht metaphyſiſche Gegenſtände beträfen nach dem Begriffe, welchen der Stagirit mit der Metaphyſik verband *). Hatte Ramus aber dies dargethan, daß ein Ariſtoteliſches Buch logiſche Materien zum Gegenſtande habe, ſo meynte er eben damit den Unwerth desſelben bewieſen zu haben; denn in ſeinen frühern Schriften hatte er ja, wie er wähnte, die Untauglichkeit der Ariſtoteliſchen Logik im Ganzen auf's evidenteſte gezeigt. Hierdurch wurde es ihm leichter, den größten Theil der itzt ſogenannten Ariſtoteliſchen Metaphyſik theils als hiſtoriſch verdächtig, theils als bloß logiſch, und überhaupt als ein unzuſammenhangendes verworrenes Chaos darzuſtellen; da in der That mehrere Ariſtoteliſche Bücher, die einzelne Theile der Logik angehn, andere von phyſikaliſchem Inhalte, fälſchlich im Alterthume mit der Metaphyſik verbunden ſind, und in dem ganzen metaphyſiſchen Werke des Ariſtoteles, wie es gegenwärtig iſt, der wiſſenſchaftliche Zuſammenhang durchaus fehlt. Freylich iſt die Schuld hiervon keinesweges dem Ariſtoteles

*) Schol. metaphyſ. lib. I. p. 11. Titulus μετα τα Φυσικα videtur factus eſſe ex parte minima. Nam *Theologia*, quae *Phyſicam* ſequi debeat, vix milleſimam totius hujus operis partem occupat: logica caetera ſunt, logicis et apertis nominibus expreſſa, vel idearum et mathematum ſpecie obſcurata. Itaque ſi a majore parte inſcriptio fieri debuit, debuit vtique *Logica* inſcribi.

ſtoteles beyzumeſſen, ſondern den ſpätern Redactoren ſeiner Schriften; allein hierauf achtete Ramus nicht, und konte nicht darauf achten, da zu ſeiner Zeit die Ariſtoteliſche Literatur in kritiſchem Betrachte noch ſo wenig aufgeklärt war. Er hielt den Ariſtoteles geradezu für den Urheber der Metaphyſik, wie ſie iſt, und beurtheilte ihn nach dem dermaligen Zuſtande derſelben als einen verworrenen Philoſophen, der Logik, Phyſik und Metaphyſik unter einander geworfen habe, um der Mitwelt und Nachwelt einen philoſophiſchen blauen Dunſt vorzumachen, und hauptſächlich, um dem dialektiſchen Ruhme des Plato nachzueifern. Wurde ihm auch eingewandt, daß die heutige Ariſtoteliſche Metaphyſik eben wegen der darin herrſchenden Verwirrung nicht in ihrer gegenwärtigen Beſchaffenheit von dem Stagiriten ſelbſt herrühren könne; ſo gab er dies allenfalls zu; dann aber fiel ſein Tadel deſto höhniſcher und bitterer auf die neuern Ariſtoteliker, die ein Werk der Art, das ſie ſelbſt als unecht, oder zum mindeſten als aus heterogenen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt erkannten, doch als das vollkommenſte unverbeſſerlich Syſtem der Metaphyſik vergötterten, die mit entehrender ſclaviſcher Demuth ſich bequemten, Verwirrung für Methode, Logik für Metaphyſik zu nehmen, und gegen jeden noch ſo nothwendigen und heilſamen Verſuch einer Abänderung oder Verbeſſerung des auf jenem Werke beruhenden Syſtems der philoſophiſchen Principien ein Geſchrey erhöben, als ob es bey einem ſolchen Verſuche darauf angelegt ſey, die Wiſſenſchaften, die Religion, die Kirche und den Stat zu Grunde zu richten. Wäre Ramus dabey ſtehn geblieben, lediglich aus der Verwirrung der heutigen Ariſtoteliſchen Metaphyſik gegen dieſelbe zu argumentiren, und inſofern auf eine Reformation derſelben zu

dringen; ſo wäre er zwar immer gegen den Ariſtoteles ſelbſt und die Vorſtellungsart, welche dieſer wirklich von der Metaphyſik hatte, ungerecht geweſen; allein unter ſeinen Umſtänden und in dem Geſichtspuncte ſeines Zeitalters hätte er doch den Schein einer gerechten Sache für ſich gehabt. Seine Leidenſchaft und unbeſonnene Eitelkeit blendeten ihn aber auch hier, und verführten ihn zu einer Polemik gegen den echten Theil der Ariſtoteliſchen Metaphyſik ſelbſt, wodurch er den Effect deſſen wieder vernichtete, was in ſeinem Raiſonnement über die dermalige Beſchaffenheit der XIV Bücher der Ariſtoteliſchen Metaphyſik überhaupt, und das darauf gegründete metaphyſiſche Syſtem der neuern Peripatetiker, Wahres und Nützliches lag. Die einzelnen Bücher der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, die wirklich von den höchſten Realprincipien handeln, charakteriſirt Ramus ebenfalls als Aggregate logiſcher Tautologieen, die ſchon in andern Ariſtoteliſchen Büchern vorkämen, und auch in jenen öfter bis zum Ueberdruße wiederholt würden. Die Theologie iſt nach ihm nicht minder bereits in der Phyſik enthalten; in der Metaphyſik wird ſie nur mit einigen noch frevelhaftern Behauptungen vermehrt; und daher ſcheint es ihm ein ganz unverzeihlicher Frevel, daß die neuern peripatetiſchen Theologen die Ariſtoteliſche Metaphyſik in öffentlichen Schriften als die Grundſtütze der chriſtlichen Religion anprieſen; was freylich in der That ein großer Widerſpruch war *). Uebrigens kann ich hier eben ſo wenig, wie bey den Scholis phyſicis, die Gründe des Ramus gegen die metaphyſiſchen Lehren des Ariſtoteles im Einzelnen weiter verfolgen. Großentheils iſt es pſychologiſch aus der Natur der Leidenſchaft und des Vorurtheils zu erklären, daß Ramus beym Ariſtoteles

*) Ibid. praef. p. 8 ſq. Cf. lib. XIV. p. 181 ſq.

ſtoteles ſtatt der Metaphyſik meiſtens nur Logik, und zwar meiſtens nur falſche Logik, und in der von ihm ſo genannten theologia infinitatum et aeternitatum desſelben nur portenta und impietates fand.

Der Antiperipateticismus des Ramus und ſeine dialektiſche Methode fand auſſer in Frankreich und in Deutſchland, wie ich ſchon erinnert habe, auch in der Schweiz, den Niederlanden, in England und Schottland Eingang; viel weniger in Italien und gar nicht in Spanien *). Zu Paris war der eifrigſte Beförderer und Verbreiter des Ramismus Audomar Talaeus, der mit dem Ramus in der vertraulichſten Freundſchaft gelebt hatte, und nach deßen Tode über die Lehrbücher desſelben commentirte **), wiewohl fortwährend unter vielen Streitigkeiten mit den Ariſtotelikern, zumal da ſich mit dem philoſophiſchen Parteygeiſte dieſer ein Religionshaß gegen die Ramiſten, die meiſtens Hugenotten waren, vereinigte. Nach der Schweiz, Deutſchland und den Niederlanden ward der Ramismus verpflanzt theils durch die oben erwähnte Reiſe des Ramus in dieſe Länder, theils vornehmlich durch ein paar ſeiner Schüler, den Thomas Freigius und Franciscus Fabricius. Der erſte war aus Freyburg im Brisgau gebürtig, hatte anfangs auf der dortigen Akademie unter der Anleitung des Ulricus Zaſius und Henricus Glareanus Jurisprudenz ſtudirt, darauf aber ſich nach Paris begeben, wo er durch ſeine perſönliche Anhäng-

*) *Elswich* de Fortuna Ariſtotelis in Academ. Proteſt. p. 57 ſq. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. Vol. IV. P. II. p. 576 ſq.

**) *P. Rami* Dialectica, *Audomari Talaei* praelectionibus illuſtrata; Colon. Agrippin. 1578. 8.

hänglichkeit an die philoſophiſche Denkart des Ramus einer der Lieblinge desſelben geworden war. Nach ſeiner Rückkehr in's Vaterland lehrte er die Ramiſtiſche Philoſophie in Freyburg, Baſel, Altdorf; mußte aber ebenfalls mehrere verdrüßliche Fehden mit den Peripatetikern beſtehn, die damals faſt alle theologiſchen und philoſophiſchen Lehrſtühle in Deutſchland ausſchließlich eingenommen hatten. Franciscus Fabricius, aus Düren, hatte auch in Paris mehr Jahre hindurch den Unterricht des Ramus genoſſen. Er ward Rector des Gymnaſium's zu Düſſeldorf, und zeigte die Vorzüge des Ramismus beſonders in einer zweckmäßigern und geſchmackvollern Auslegung der alten claſſiſchen Schriftſteller. Da er das Glück hatte, viele wackere Gelehrte und Geſchäfftsmänner zu bilden, ſo wurde dadurch der Ramismus in Deutſchland allgemeiner bekant und geſchätzt. Sehr lebhaft begünſtigten den letztern auch in Deutſchland Johann Sturm und David Chytraeus, deren Anſehn ſo groß war, daß ſie oft wegen Wiederbeſetzung erledigter Lehrſtellen zu Rathe gezogen wurden, und die alsdenn gemeiniglich Ramiſten empfahlen, obgleich ſie nicht ſo, wie Ramus, den Ariſtoteles verurtheilten. Daher war gegen das Ende des ſechszehnten Jahrhunderts faſt keine berühmtere deutſche Akademie oder Schule, unter deren Lehrern nicht ein Ramiſt geweſen wäre. Zu Dortmund lehrte nach der Ramiſtiſchen Methode Friedrich Beurhus, der unter andern eine beſtimte Vergleichung zwiſchen der Dialektik des Ramus und des Melanchthon herausgab; zu Corbach Adam Scribonius; zu Hannover Buſcher; zu Helmſtädt Caspar Pfaffrad; zu Erfurt Henning Rennemann; zu Roſtock Thomas Rhaedus; zu Marpurg

purg Hieronymus Treutler; und auch auf den Sächſiſchen Univerſitäten wurden Verſuche gemacht, den Ramismus einzuführen. Die heftigſten Anti-Ramiſten in Deutſchland waren, außer dem ſchon oben genannten Jacob Schegk in Tübingen, Philipp Scherb in Altorf, Cornelius Martini und Jo. Caſelius in Helmſtedt u. a. Die Parallele, welche Beurhus zwiſchen den Dialektiken des Ramus und des Melanchthon gezogen hatte, veranlaßte, daß mehrere auf einen Synkretismus beyder verfielen, und dadurch die entgegengeſetzten Parteyen zu verſöhnen ſuchten. Dieſe empfiengen aber den Namen Semi-Ramiſten, und hatten das Schickſal von beyden Parteyen, die ſie gegenſeitig annähern wollten, auf gleiche Weiſe verfolgt zu werden *). Der thätigſte Commentator und

*) *Petri Rami* Inſtitt. Dialecticae libb. II; e regione comparati *Philippi Melanchthonis* Dialecticae libb. IV, cum explicationum et collationum notis per *Frid. Beurhuſium*; Francof. 1591. 8. — Da die Philoſophie des Melanchthon auf den ſächſiſchen Univerſitäten ihren Hauptſitz hatte, ſo fand der Ramismus auch hier den ſtärkſten Widerſtand. Johann Cramer, Profeſſor des Ariſtoteliſchen Organon zu Leipzig, wurde, weil er den Ramismus lehrte, des Calvinismus beſchuldigt, und verlor im J. 1591 ſeine Lehrſtelle darüber. Man machte es dort ſogar den öffentlichen Lehrern und Privatdocenten damals zur Bedingung der Lehrfreyheit, daß ſie in einem ſchriftlichen Reverſe verſprechen mußten, nichts vorzutragen, was der Ariſtoteliſchen Philoſophie zuwider ſey. Daher behauptete ſich dieſe auf den ſächſiſchen Univerſitäten in ihrem Anſehn bis auf Chriſtian Thomaſius. — In den Niederlanden widerſetzte ſich dem Ramismus am lebhafteſten und wirkſamſten Joſeph Scaliger. S. *Bayle* Dict. Art. *Ramus*.

und Vertheidiger des Ramismus unter den Englän- dern war Wilhelm Temple zu Cambridge, ein Freund des edlen Ritters Philipp Sidney, wel- chem er auch ſeine Erläuterung der Dialektik des Ra- mus widmete *).

*) *Petri Rami* Dialecticae libri duo, ſcholiis *Guilielmi Tempelli*, Cantabrigienſis, illuſtrati. Quibus acceſſit eodem auctore de Porphyrianis praedicabilibus Diſputatio. Item Epiſtolae de *P. Rami Dialectica* contra *Io. Piſcatoris* Reſponſionem Defenſio, in capita viginti novem redacta. Edit. II. Francof. 1591. 8. S. insbeſon- dre die Ep. dedicat. an Philipp Sidney.

Vierter Abſchnitt.

Geſchichte und Philoſophie des Jordan Bruno, Hieronymus Cardanus, Julius Cäſar Vanini, Cosmus Ruggeri, und Thomas Campanella

Während im ſechszehnten Jahrhunderte die meiſten Philoſophen beſchäfftigt waren, den Peripateticismus bald zu ſeiner urſprünglichen Lauterkeit zurückzuführen, weiter zu entwickeln und anzuwenden, auf verſchiedene Weiſe zu deuten, und, wo möglich, mit dem Kirchenglauben verträglich zu machen; bald denſelben zu beſtreiten, ihn als für die Ausbildung des Verſtandes und Geſchmacks, hauptſächlich für die Religion, verderblich und gefährlich darzuſtellen, und dagegen der Neu-Platoniſchen, oder Cabbaliſtiſchen, oder einer aus andern Syſtemen der griechiſchen Naturforſcher zuſammengeſetzten Vorſtellungsart Eingang zu verſchaffen, fanden ſich auch einige originale Denker, welche ſelbſt neue Wege zur Entdeckung und Begründung der philoſophiſchen Wahrheit verſuchten, und dazu eine mannichfaltigere Kentniß ſowohl der Philoſophie des Alterthums als der Fortſchritte ihrer Zeitgenoſſen in der Phyſik, Aſtronomie und Medicin benutzten.

Die Reihe derſelben will ich mit dem Jordan Bruno anheben, ohne mich ſtrenge an die Zeitfolge zu binden, die für die hiſtoriſche Erörterung ſeiner Philoſophie im Verhältniſſe zu den Vorſtellungsarten

der

der übrigen in der Aufſchrift dieſes Abſchnittes genannten Männer gleichgültig iſt. Jener für die Geſchichte ſowohl durch ſein Talent der Speculation und den Gebrauch, welchen er davon machte, als durch ſeinen unſteten Geiſt, die Ungleichheit und Widerſprüche ſeines Charakters, ſeine phantaſtiſche Schwärmerey, und ſein leztes trauriges Schickſal merkwürdige Philoſoph war aus Nola im Neapolitaniſchen gebürtig *). Seine Eltern und ſein Geburtsjahr ſind unbekant. Die Schriften desſelben laſſen mit Sicherheit ſchließen, daß er in den jugendlichen Jahren ſehr eifrig die claſſiſche römiſche Literatur und außerdem die Philoſophie, Mathematik, Phyſik und Aſtronomie ſtudirt haben müſſe. Auch mit der griechiſchen Spra-

che

*) Eine Hauptquelle zur Geſchichte des Bruno und ſeiner Schickſale iſt ein Brief des berüchtigten Grammatikers Caſpar Scioppius an Rittershuſius, einen ſeiner lutheriſchen Freunde. Zuerſt hat desſelben erwähnt *Io. Henr. Vrſinus* de Zoroaſtre p. 5. Nachher wurde der Brief ſelbſt bekant gemacht in einem itzt ſeltenen Buche: Machiavellizatio, qua vnitorum animos diſſociare nitentibus reſpondetur, in gratiam Dni Archiepiſcopi *Petri Pazmann* ſuccincte excerpta; Saragoſſae 1621. 4. Er iſt hierauf öfter abgedruckt. S. *Burc. Gotth. Struvii* Acta Liter. T. V; *Io. Tolandi* Opp. Poſthuma T. I; *la Croze* Entretiens ſur divers ſujets d'hiſtoire p. 287; und auch in Hrn. Kindervater's Beytrage zur Lebensgeſchichte des Jordanus Bruno in: Cäſars Denkwürdigkeiten aus der philoſophiſchen Welt B. VI. In Anſehung der angeführten Thatſachen aus dem Leben des Bruno enthält er mehrere Unrichtigkeiten, wie ſchon Brucker gezeigt hat. Scioppius erzählte auch bloß der Sage nach, die nicht ganz zuverläſſig ſeyn konte. Vgl. *Bayle* Dict. Art. *Brunus; Heumann* Acta philoſ. B. I. p. 514. B. II. p. 310. 383 ſq. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. V. p. 12 ſq. Geſchichte der menſchlichen Narrheit B. I.

che und Literatur muß er vertraut geweſen ſeyn. Die fehlerhaft geſchriebenen griechiſchen Wörter, die in ſeinen Schriften vorkommen, beweiſen das Gegentheil nicht. Er trat in den Dominicanerorden, ward aber, da er ſich durch ſeine Religionszweifel die Transſubſtantiation, die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria, u. a. Puncte betreffend, und noch mehr durch ſeine bittern Angriffe auf die Unwiſſenheit und ſchwelgeriſche laſterhafte Lebensart der Mönche, dem Haſſe und der Verfolgung dieſer ausgeſetzt ſah, bewogen ſein Vaterland zu verlaſſen, und begab ſich im J. 1582 nach Genf. Da hier damals Calvin und Beza mit großem Anſehn lehrten, und Bruno bey ſeinem Hange zur Paradoxie und der leidenſchaftlichen Heftigkeit, mit der er ſeine Paradoxa vertheidigte, es bald mit dieſen ihrem Charakter nach intoleranten Männern verdarb, ſo mußte er Genf nach einem Aufenthalte von zwey Jahren daſelbſt räumen. Er gieng nach Lyon, Toulouſe, und von dort nach Paris. Hier trat er im J. 1585 feyerlich als Gegner der Ariſtoteliſchen Philoſophie auf, indem er eine Zahl philoſophiſcher Theſen anſchlug, die ein gewiſſer Johann Hennequin aus Paris unter ſeinem Vorſitze vertheidigte. Aber er machte damit ſo wenig, wie andere Anti-Ariſtoteliker, Glück, und konte ſich nur kurze Zeit daſelbſt halten. Daß er außerordentlicher Profeſſor der Philoſophie auf der dortigen Univerſität geweſen ſey, iſt nicht glaublich. Nach dem Scioppius reiſte er von Paris nach London, und gab hier ſein Buch: Spaccio della beſtia trionfante heraus. Es iſt indeſſen wahrſcheinlich, daß er dieſe Reiſe früher gethan habe *); denn in eben dem

*) Die Epoche der Reiſe des Bruno nach England iſt

dem Jahre 1586, da er Paris verließ, lehrte er in Wittenberg. Auch hier ließen ihn ſein Haß gegen die

iſt ungewiß. Daß Scioppius dieſelbe irrig in's Jahr 1586 verſetze, hat Brucker faſt bis zur Evidenz bewieſen. Dieſer meynt, daß B. in England geweſen ſey, noch bevor er nach Genf kam, alſo noch vor dem Jahre 1582. Unter den Werken Bruno's ſind vornehmlich drey, welche ſich auf ſeine Reiſe nach England beziehen, oder dieſelbe vorausſetzen: Spaccio della beſtia trionfante — La Cena de le cineri — und: Degli heroici furori. Das erſte Buch, dem Ritter Philipp Sidney gewidmet, bey welchem Bruno in England freundliche Aufnahme und Unterhalt gefunden hatte, wurde zu Paris 1584 gedruckt. Daß es, wie Bayle angiebt, zuerſt 1594 gedruckt ſey, iſt eben ſo unrichtig, als Brucker's Conjectur: in jener Ausgabe (Paris 1584) ſeyen Druckort und Jahrzahl erdichtet, ohne Grund iſt. Warum hätte Bruno Druckort und Jahrzahl verheelen ſollen? Brucker hatte das Buch nicht ſelbſt geſehen, hielt es dem Titel nach, wie Mehrere, für eine Satire auf den römiſchen Hof, was es nicht iſt, argwöhnte ſogar, daß es dem Bruno untergeſchoben ſey, ungeachtet Inhalt und Schreibart die Echtheit deſſelben unwiderſprechlich verbürgen. Das zweyte oben angeführte Buch des B. iſt dem Hrn. von Chateauneuf (a Caſtello novo), franzöſiſchen Geſandten am engliſchen Hofe, vnico refugio delle Muſe, gewidmet, und gedruckt 1584. Es wird auch einer Ausgabe vom J. 1580 erwähnt, deren Exiſtenz mir jedoch zweifelhaft iſt. Das dritte Werk, wiederum dem Philipp Sidney zugeeignet, erſchien zu Paris 1588. Dieſe Ausgaben der drey genannten Werke Bruno's beweiſen, daß ſeine Reiſe nach England zum mindeſten vor dem Jahre 1586 geſchehen ſey, und wenn man ſeinen Aufenthalt vom J. 1582 an bis 1586 in Genf und in mehrern Städten Frankreichs annimt; ſo wird allerdings wahrſcheinlich, daß er, noch ehe er nach Genf ſich begab, die Reiſe nach England gemacht habe. Dazu komt, daß auch die Werke des Bruno Della cauſa, principio et vno und De l'infinito, Vniuerſo et Mondi, die

die Ariſtoteliker und ſein Hang zur Paradoxie und Satire nicht lange verweilen *). Er verließ Witten-berg

die 1584 gedruckt wurden, dem Hrn. von Chateauneuf gewidmet ſind. In meinem Lehrbuche der Geſchichte der Philoſophie B. VI. S. 374 hab ich für die Epoche der Reiſe des Bruno nach England ungefähr das Jahr 1591 angenommen. Ich kann itzt verſichern, daß dieß irrig ſey; wiewohl mir die obige Meynung Brucker's auch noch problematiſch iſt. S. weiter unten.

Die Theſen, welche Bruno gegen die Ariſtoteliker zu Paris vertheidigen wollte, wurden von ihm folgendermaßen angekündigt: Articuli de natura et mundo, a *Nolano* in principibus Europae academiis propoſiti, quos *Ioannes Hennequinus*, nobilis Pariſienſis, ſub eiusdem felicibus auſpiciis contra vulgaris et cuiuscunque aduerſariae philoſophiae Profeſſores triduo Pentecoſtes in vniuerſitate Pariſiorum defendendos euulgauit breuibus adiectis rationibus. Dazu gehört: Excubitor, ſeu *I. Hennequini* apologetica declamatio habita in auditorio regio Pariſienſis academiae anno 1586 pro *Nolani* articulis. Bruno ließ hernach dieſe Artikel zu Wittenberg 1588 drucken unter dem Titel: Acrotismus, ſeu rationes articulorum phyſicorum aduerſus Peripateticos Pariſiis propoſitorum. — Bayle vergleicht den Bruno wegen Ankündigung jener Theſen mit einem philoſophiſchen irrenden Ritter, der auf Abentheuer ausgegangen ſey, und auch von andern neuern Gelehrten iſt ihm dieſelbe als Prahlerey vorgeworfen. Man muß inzwiſchen bey Beurtheilung dieſes Benehmens des B. auf die gewöhnliche Diſputirſitte und den Geſchmack ſeines Zeitalters Rückſicht nehmen.

*) Ueber den Aufenthalt des Bruno in Wittenberg giebt ſeine Oratio valedictoria habita ad ampliſſ. et clariſſim. Profeſſores atque auditores in Academia Wittebergenſi ao. 1588 (Vergl. Heumann's Act. phil. B. II. S. 408.), die beſte Auskunft. Aus dieſer erhellt auch, daß er nicht aus Wittenberg verwieſen wurde. Sein Urtheil von den Gelehrten in Wittenberg iſt ſehr ehrenvoll. Adde, ſagt er, quod, cum Germanos doctri-

berg nach zwey Jahren, und begab ſich zunächſt nach Prag*), von dort nach Helmſtädt, wo er von den Herzögen Julius und Heinrich Julius von Braunſchweig Lüneburg begünſtigt wurde **). Nach des

doctrina adeo excultos inuenerim, vt etiam cognoſcerem, eosdem minime omnium moribus eſſe barbaros et agreſtes, cum ad vos pro laribus veſtris perluſtrandis perueniſſem, natione exterus, exul, transfuga, ludicrum fortunae, corpore puſillus, rerum poſſeſſione tenuis, fauore deſtitutus, multitudinis odio preſſus, et ideo ſtultis et ignobiliſſimis illis contemptibilis, qui nusquam nobilitatem agnoſcunt, niſi vbi aurum fulget, tinnit argentum, et ſimilium ſibi fauor tripudiat et applaudit. Vos doctiſſimi, grauiſſimi et morigeratiſſimi Senatores non ſpreuiſtis, et ſtudium meum, non a veſtrorum omnium ſtudio prorſus alienum, non adeo improbauiſtis, vt pateremini philoſophicam libertatem et veſtrae humanitatis inſignis ſpecimen temerari; ſed me veſtrae Mineruae, illius inquam Virginis veſtraeque Matrisfamilias amore coecum deſipientemque ſuſcepiſtis, intraque veſtros lares fere biennii ſpatio fouiſtis et Iouia quadam mente pertuliſtis, et iniquis meis minime placidas aures porrexiſtis.

*) In Prag iſt Bruno unſtreitig geweſen, wie Scioppius ganz richtig bemerkt hat, ſo unglaublich es Brucker'n vorkam, daß jener, nachdem er lutheriſch geworden (?), ſich wieder auf eine katholiſche Univerſität begeben, und dadurch der Gefahr ausgeſetzt haben ſollte, wegen ſeiner wirklichen oder vermeynten Apoſtaſie ſchon damals beſtraft zu werden. S. die Dedication des Buchs des Bruno de ſpecierum ſcrutinio et lampade combinatoria *Raymundi Lullii* (Pragae 1588), die aus Prag vom 10. Jun desſelben Jahrs datirt iſt, an Don Guilelmus a S. Clemente, ſpaniſchen Geſandten beym Kayſer Rudolph II. Vielleicht aber eben darum, weil in Prag für Bruno als philoſophiſchen Kätzer ſo wenig Sicherheit war, entfernte er ſich ſo geſchwind von dort, und ſuchte wieder auf einer Proteſtantiſchen Univerſität ſeinen Unterhalt.

**) Bruno war gegen dieſe ſeine fürſtlichen Gönner ſehr dank-

des Erſtern Tode lebte er einige Zeit in Frankfurt am Mayn, und beſorgte Ausgaben von mehrern ſeiner Schriften. Von hier mußte er ebenfalls, man weiß nicht warum, entweichen. Im J. 1592 hielt er ſich zu Padua auf. Was ihn veranlaßt haben mag, nach Italien zurückzukommen, welches Land er ſo viel Urſache zu meiden hatte, iſt unbekant. Er blieb jedoch ein paar Jahre ungefährdet. Vermuthlich aber erregten ſeine Lehren, die er andern einflößte, und ſeine ungezähmte Lizenz im Urtheilen, zumal da auch ſeine Schriften, deren kätzeriſcher Inhalt zu Tage lag, in Italien verbreitet waren, auf's neue die Auf-

dankbar. S. die Oratio conſolatoria habita in illuſtri celeberrimaque academia Julia in fine ſolenniſſimarum exequiarum illuſtriſſimi et potentiſſimi Principis Iulii, Ducis Brunsvicenſium. I. Iulii 1589. Helmſtadii. Vergl. Heumann's Act. philoſ. B. III. S. 434. Er redet hier einmal ſich ſelbſt an: In mentem ergo, in mentem, Itale, reuocato, te a tua patria honeſtis tuis rationibus atque ſtudiis pro veritate exulem, hic ciuem; ibi gulae et voracitati lupi Romani expoſitum, hic liberum; ibi ſuperſtitioſo inſaniſſimoque cultui adſtrictum, hic *ad reformatiores ritus adhortatum;* illic tyrannorum violentia mortuum, hic optimi principis amoenitate atque iuſtitia viuum. Aus den Worten *ad reformatiores ritus adhortatum* möchte ich muthmaßen, daß Bruno nie förmlich die katholiſche Religion verlaſſen habe, und inſofern kein wirklicher Apoſtat geweſen ſey. Grade dieß mag bewirkt haben, daß der Aufenthalt des Bruno in Wittenberg und Helmſtädt als proteſtantiſchen Univerſitäten nur tranſitoriſch ſeyn, und er nicht als akademiſcher Lehrer angeſtellt werden konte. War er in Helmſtädt noch nicht lutheriſch, ſo iſt er es nachher gewiß nicht geworden, und die Beſchuldigung der Apoſtaſie bey ſeinem Inquiſitionsprozeſſe in Rom war demnach ungerecht.

Aufmerkſamkeit auf ihn. Er ward nicht nur als ein arger Kätzer, ſondern auch als ein Apoſtat von der katholiſchen Religion und als vermeynter Meyneidiger wegen des gebrochenen Ordensgelübdes von der Inquiſition zu Venedig 1598 ergriffen und gefangen geſetzt. Von Venedig ward er nach Rom geliefert, und hier von dem Inquiſitionstribunale verhört. Es ward ihm eine Friſt von vierzig Tagen geſtattet, um ſich innerhalb derſelben zum Wiederrufe zu entſchließen. Bald verſprach er, zu wiederrufen; bald vertheidigte er wieder ſeine Behauptungen; bald ſuchte er um eine neue Friſt von vierzig Tagen an. Da es ſich zeigte, daß er das Tribunal nur hinhalten und täuſchen wollte, ſo ward ihm das Endurtheil geſprochen. Er ward degradirt, excommunicirt, und der weltlichen Obrigkeit zur Hinrichtung übergeben. Bruno empfieng das Todesurtheil mit Standhaftigkeit; man bewilligte ihm noch acht Tage Friſt zum Wiederrufe; nach Verlauf derſelben, und überhaupt nach einer zweyjährigen Gefangenſchaft, ward er den 17. Febr. 1600 auf dem Scheiterhaufen verbrannt, um, wie Scioppius, der Augenzeuge der Hinrichtung war, mit empörendem Muthwillen ſich ausdrückt, "in den andern von ihm erdichteten Welten zu erzählen, wie die Römer die Gotteslaſterer zu behandeln pflegten." *)

Es iſt ſehr zu bedauern, daß wir von der Geſchichte der Bildung Bruno's und ſeinen erſten Studien

*) Haym (Notizia dei libri rari nella lingua italiana p. 184) behauptet, doch ohne ſeine Behauptung zu bewähren, daß Bruno nur im Bildniſſe verbrannt ſey. Das Zeugniß des Scioppius, der gewiſſermaßen als Apologet des Verfahrens des Inquiſitionstribunals zu Rom gegen Bruno an ſeinen Freund ſchrieb, iſt hier nicht in Zweifel zu ziehen.

dien ſo wenig hiſtoriſch wiſſen. Jtzt läßt ſich die Entſtehung ſeiner Art zu philoſophiren theils nur pſychologiſch erklären, da ſich ſein pſychologiſcher Charakter ſehr beſtimt und deutlich in ſeinen Schriften ausdrückt, theils nach den Datis, welche in eben dieſen vorkommen, oder welche man aus dieſen folgern kann. Bruno beſaß ungewöhnlichen Tiefſinn, eine höchſt fruchtbare, dichteriſche, nur zu wenig von der Vernunft gezügelte und daher oft wild ausſchweifende Einbildungskraft, verbunden mit einem außerordentlich leidenſchaftlichen Temperamente überhaupt. Er muß früh eine Vorliebe für die Kunſt des Raymund Lullus gewonnen haben; denn er empfahl ſie nicht nur laut und lehrte ſie, ſondern ſuchte ſie auch in mehr Büchern zu beſtätigen, zu erläutern, und in ihrer mannichfachen Anwendbarkeit darzuſtellen. Wahrſcheinlich ward er dadurch ſo ſehr für dieſelbe eingenommen, daß er das, was urſprünglich bloß Wirkung ſeiner eignen ſchöpferiſchen Phantaſie und lebhaften Ideenaſſociation war, für eine Folge der Anwendung von Regeln des Lullus hielt; und freylich bekamen hernach dieſe Regeln, da er ſich gewöhnte, ſeiner Reflexion eine gewiſſe künſtliche Richtung zu geben, auf den Gang ſeines Denkens und die logiſche Darſtellung ſeiner Ideen entſcheidenden Einfluß. Beſonders läßt ſich daraus die üppige nicht ſelten überſtrömende Ideen- und Wortfülle erklären, die in den Schriften des Bruno bemerklich iſt. Außer jenen logiſchen Studien aber war Bruno auch tief in den Geiſt der Syſteme des griechiſchen philoſophiſchen Alterthums eingedrungen, und dasjenige, was er ſich ſelbſt bildete und in ſeinen Werken entwickelt hat, war ſowohl die Frucht einer geprüften Kenntniß jener, als einer freyen

 ſelbſt-

ſelbſtſtändigen Vernunftforſchung *). Daß der Geiſt ſeines Zeitalters auch ſeine philoſophiſche Denkart modificirte; daß ſich in ihm mit der kühnſten und freyeſten Reflexion der Vernunft der Glaube an Magie und Aſtrologie vereinigte, iſt ſehr leicht zu begreifen, zumal wenn man auf die Gewalt Rückſicht nimt, welche die Phantaſie ſo oft über ſeine Vernunft ausübte. Von den ältern philoſophiſchen Syſtemen war er dem Ariſtoteliſchen am abgeneigteſten; er beſtritt dieſes als Lehrer und als Schriftſteller bey jeder Veranlaſſung; und auch hierin liegt eine Urſache, daß er faſt auf allen Univerſitäten, wo er als Lehrer auftrat, und wo die Ariſtoteliſche Philoſophie noch die beliebtere und herſchende war, ſich ſehr bald verhaßt machte, da ſeine Angriffe auf die Ariſtoteliker natürlicherweiſe durch ſeinen heftigen und bittern Ton noch beleidigender wurden. Am lautern Sinne für Wahrheit; am Streben, ſeine Einſichten zu verbreiten, auch darum, weil er wirklich von ihrer Wahrheit überzeugt war; am Eifer, den kirchlichen Wahn und die

*) Jacobi in der Vorrede zu den Briefen über die Lehre des Spinoza S. XI. ſagt: "Bruno hatte die Schriften der Alten in Saft und Blut verwandelt, war ganz durchdrungen von ihrem Geiſte, ohne darum aufzuhören, Er ſelbſt zu ſeyn. Jenes ohne dieſes findet ſich auch nie. Darum unterſcheidet er mit eben ſo viel Schärfe, als er mit großem kräftigen Sinne zuſammenfaßt." — Vgl. über des Bruno Charakter: Heydenreich's Anhang zu des Agatopiſto Cromazano Geſchichte der Revolutionen in der Philoſophie in den drey letzten Jahrhunderten Th. I. S. 257 ff., wo auch eine intereſſante Parallele zwiſchen dieſem und dem Charakter des Spinoza gezogen iſt. Mit Recht erinnert Hr. Heydenreich eben daſelbſt, daß es noch an einer vollſtändigen Biographie und Charakterſchilderung des Bruno überhaupt fehle.

die Möncherey zu verdrängen, hat es dem Bruno gewiß nicht gefehlt. Iſt er daher wirklich zum Proteſtantismus übergegangen, dem er wenigſtens ſehr hold war, ſo hat er es auch aus reiner Abſicht gethan. Aber ein zu hohes Gefühl, das er von ſeinem Werthe hatte, misleitete ihn; Ruhmſucht hatte oft einen größern Antheil an den wichtigſten Schritten, die er auf der Bahn ſeines Lebens that, als eine vernünftige Ueberlegung ſeiner Zwecke; und von der Seite ſind die Art, wie er zu Paris und Wittenberg als Gegner des Ariſtoteles ſich ankündigte, und vollends ſeine Rückkehr nach Italien, nachdem er vorher in ſeinen Schriften nicht nur ſo ſehr gegen die katholiſche Rechtgläubigkeit verſtoßen, ſondern auch gegen die römiſche Hierarchie und die Mönche ſo leidenſchaftlich polemiſirt hatte, durchaus nicht zu entſchuldigen.

Diejenigen Schriften des Bruno, welche ſich auf die lulliſche Kunſt beziehen, haben zum Theil für uns nur als logiſche Projecte und als Beyträge zur Bezeichnung der Geiſtesphyſiognomie dieſes Mannes ein Intereſſe. Abgerechnet, daß ſie ſehr ſchwer zu erhalten ſind, weil nur wenig Exemplare davon noch exiſtiren, ſo ſind ſie auch äußerſt unverſtändlich, und für den, der nicht von der Kunſt des Lullus die hohe Idee hat oder aus ihnen zu faſſen vermag, welche Bruno davon hegte, oft langweilig und wenig belohnend. Weil ſie indeſſen zu den größten literariſchen Seltenheiten gehören, und die Königl. Bibliothek zu Göttingen ſie faſt alle beſitzt, ſo will ich ſie der äußern Form nach aus eigner Anſicht genauer beſchreiben, und ihren Inhalt in ſo weit angeben, als ich ihn verſtanden zu haben glaube.

Die Kunſt des Lullus überhaupt war nichts anders als eine Topik und Mnemonik, dieſen letztern Namen hauptſächlich in dem Sinne genommen, daß er eine Methode nicht ſowohl zur Erleichterung und Sicherung des Gedächtniſſes, als vielmehr zur Erinnerung und Vergegenwärtigung der Ideen bezeichnet. Sie unterſchied ſich von der ältern Topik und Mnemonik der griechiſchen und römiſchen Logiker und Rhetoren nur darin, daß dieſe bloß Aggregate von Gemeinbegriffen, Gemeinplätzen, und pſychologiſchen Regeln waren; anſtatt daß jene es auf kurze leicht zu faſſende und anzuwendende ſyſtematiſche Tafeln von Grundbegriffen, in denen alle übrige Begriffe enthalten ſeyn, oder die zur Erfindung derſelben leiten ſollten, und auf ſinnbildliche Darſtellungen dieſer Tafeln anlegte. Daher rühmte Lullus ſeine Kunſt, ſofern er darin erſchöpfende ſyſtematiſche Tafeln der Grundbegriffe der menſchlichen Erkentniß entdeckt, und ihren Gebrauch gezeigt zu haben wähnte, als das Mittel, ohne allen Zeitaufwand über alle Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens denken und reden zu lernen, wodurch die bisherigen weitläufigen und mühſeligen Studien der Dialektik, Metaphyſik und Rhetorik völlig entbehrlich würden. Weil wirklich, wie das bey der Anwendung jeder Topik der Fall iſt, auch durch die Anwendung der lulliſchen Kunſt die Ideenaſſociation befördert und auf einen beſtimten Gegenſtand, wenn auch nicht immer zweckmäßig, gerichtet werden kann, und die Uebung derſelben eine Fertigkeit im Reden und Schwatzen verſchafft; überdem die letztere bey aller ihrer angeblichen Kürze ſich dennoch als vollſtändiges topiſches Syſtem ankündigte; ſo iſt es nicht zu verwundern, daß ſie in dem Zeitalter, da ſie zuerſt erſchien, und auch ſpäterhin, enthuſiaſtiſche Anhänger fand. Inzwiſchen konte doch

das

das Unbefriedigende der lulliſchen Kunſt, ſobald mehr Proben damit gemacht wurden, der Bemerkung nicht entgehn. Die ſpätern Anhänger derſelben, wie Agrippa von Nettesheim, und insbeſondre Bruno, behielten alſo nur die Hauptidee der Methode bey, die bey derſelben zum Grunde lag, und bemühten ſich, andere vollkomnere Tafeln der höchſten Gemeinbegriffe aufzuſtellen, und die Methode ihres Gebrauches durch allegoriſche Künſteleyen zu verſinnlichen. Agrippa kam zwar in reifern Jahren hiervon zurück, weil er die Unmöglichkeit einer ſolchen Kunſt, wie die lulliſche ſeyn ſollte, wenigſtens die Unnützlichkeit der lulliſchen Kunſt, wie ſie war, einſah. Hingegen Bruno ſcheint das Vorurtheil für dieſelbe, und ſeinen Plan, ſie zur Vollkommenheit zu bringen, ſein ganzes Leben hindurch nicht aufgegeben zu haben, und deßwegen machen Künſteleyen dieſer Art, in einer bewundernswürdigen Mannichfaltigkeit, und oft ſo ſeltſam, daß ſie an das Kindiſch ſpielende, läppiſche und Abentheuerliche grenzen, den Inhalt beynahe ſeiner meiſten Schriften aus. Daß er aber für die lulliſche Kunſt ſo eingenommen war, und ſie mit ſo großem und unermüdlichem Eifer auszubilden und zu verbreiten ſuchte, davon lag wohl die Urſache theils in ſeinem Haſſe gegen die Ariſtoteliſche Dialektik und Methodik, theils und vornehmlich in ſeinen metaphyſiſchen Ideen, auf die er auch die dialektiſchen Regeln und ihren Gebrauch zurückführen wollte. Das Princip der Einheit, welches in jenen herſchte, ſollte auch das logiſche Denken und die Darſtellung des Gedachten regieren, nicht etwa bloß im univerſell objectiven, ſondern auch im individuell ſubjectiven, nicht bloß in transcendentalem, ſondern auch in empiriſch praktiſchem Betrachte.

Die älteſten topiſch mnemoniſchen Schriften des Bruno kamen heraus zu Paris im J. 1582. Die erſte iſt: De compendioſa Architectura et complemento artis *Lullii* *). Sie ſollte, wie ſchon der Titel anzeigt, einen kurzen, kernhaften, und faßlichern Entwurf der Lulliſchen Kunſt enthalten, und das Weſentliche deſſen befaſſen, was Lullus dahin gehöriges in mehrern ſeiner Schriften vorgetragen hat **). Voran

*) Philotheus *Iordanus Brunus*, Nolanus, de compendioſa architectura et complemento artis *Lullii*. Ad illuſtriſſ. D. D. *Ioannem Morum* pro ſereniſſima Venetorum Republica apud Chriſtianiſſimum Gallorum et Polonorum Regem legatum. Pariſ. apud Aegidium Gorbinum, ſub inſigne Spei prope Collegium Cameracenſe. 1582. 12. In der Zueignungsſchrift erklärt B. die Lulliſche Kunſt für unvergleichbar am Werthe mit allen Perlen und Edelſteinen. Die Werke: *Ars breuis* illuminati Doctoris Magiſtri *Raymundi Lulli* — Opuſculum Raymundinum *de auditu Kabbaliſtico* ſiue ad omnes ſcientias Introductorium — Articuli fidei ſacroſanctae ac ſalutiferae legis Chriſtianae cum eorundem perpulchra introductione. Quos (caeteras leges omnes improbando) illum. D. Mag. *R. Lullus* rationibus neceſſariis demonſtratiue probat, die bey demſelben Verleger, in demſelben Formate, und mit denſelben Typen gedruckt zu Paris 1578 erſchienen, und die man dem Bruno beygelegt hat, weil ſie ſeinem obigen Werke angebunden zu ſeyn pflegen (wie ſie es auch in dem Exemplare der Götting. Bibliothek ſind), rühren nicht von ihm her, ſondern vom Raymund Lullus ſelbſt. Auch hat ſie Bruno, was man vermuthen könte, nicht herausgegeben, ſondern Magiſter *Bernardus de Lavinetha*, der auf dem Titel des erſten ausdrücklich genannt wird. Es erhellt aus dieſen Ausgaben der einzelnen Schriften des Lullus, daß das Studium der Kunſt desſelben in Paris neu belebt war, noch ehe Bruno dorthin kam.

**) Ibid. p. 41. Haec ſunt, quae ad artem *Lullii* intelli-

Voran geht eine Ueberſicht der Haupttheile der lulliſchen Kunſt. Das allgemeine Princip derſelben iſt der außer ſich thätige Verſtand (intellectus extrinſecus agens, Sinnlichkeit), der ſich zur Erleuchtung des Geiſtes verhält, wie die Sonne zum Auge. Ihr beſonderes Princip iſt der thätige Verſtand an ſich ſelbſt (intellectus agens, reiner Verſtand), der ſich wiederum zu den Vorſtellungen und Begriffen (ſpecies intelligibiles) oder dem äußern Verſtande verhält, wie das Auge zu den ſichtbaren Dingen. Als materielles Princip der lulliſchen Kunſt wird ein etwas melancholiſches Temperament erfodert, das zur Speculation geneigter und fähiger macht. Der Gegenſtand der Betrachtung iſt das Univerſum, ſofern es ſich unter den Begriff des Wahren, durch die Vernunft Erkennbaren, bringen läßt (quod veri, intelligibilis, rationabilisque rationem ſubire valet), um die allgemeinen, wahren, nothwendigen und erſten Principien zu beſtimmen, aus

telligendam, iudicandam et proſequendam ſufficiunt iis, qui periti ſunt in vulgari philoſophia. Hic enim integre expreſſum eſt, quidquid *Lullius* habet in multis artibus, in quibus idem ſemper exprimere nititur. Habes, inquam, quae ſunt in *Arte breui*, in *Arte magna*, et aliis libris, qui nomine *Arboris ſcientiae*, *Inuentionis*, *Artis demonſtratiuae*, *Mixtionis principiorum*, *Auditus Cabaliſtici*, et ſi qui alii eiusdem generis exſtant, in quibus hic pauper ſemper idem attentabat exprimere. — Videbis, nos multum addidiſſe, quantum ad facilitatem, ordinis rationem, diſtinctionem et ſufficientiam diſciplinae ſpectat, et aliud quid de memoria, quod non eſt pars iſtius diſciplinae, ſed ad ipſius retentionem eſt maxime neceſſarium. Videtis etiam nos addidiſſe, quod eſt de ſubſtantia artis vsque ad complementum ipſius, quod nec *Lullius* fecit, nec alium feciſſe vidimus.

aus denen man hernach die Regeln für andere Erkentniſſe, moraliſche und mechaniſche Fähigkeiten und Fertigkeiten herleiten kann. Conueniens nimirum eſt atque poſſibile, vt eum in modum, quo *Metaphyſica* vniuerſum ens, quod in ſubſtantiam diuiditur et accidens, ſibi proponit objectum, *quaedam vnica generaliorque* (ars) *ens rationis* cum *ente reali*, *quo tandem multitudo, cujuscunque ſit generis, ad ſimplicem reduci poſſit vnitatem, complectatur* *). Die Lulliſche Kunſt hat zwey Haupttheile, von denen der erſte ſich auf die Erfindung, Ordnung, Verbindung; der andere auf das Erfundene, Geordnete, Verbundene, Beurtheilte ſelbſt bezieht. Den erſten ſcheidet Bruno wieder in drey Unterabtheilungen: *a* das Alphabet, oder die einfachſten Elementarbegriffe; *b* das Syllabicum, oder die Arten der Verbindung der Subjecte mit ihren abſoluten und relativen Prädicaten; *c* das Dictionarium oder die Arten der Verbindung der Urtheile zu Sätzen und Raiſonnements mannichfacher Art. Der zweyte zerfällt ebenfalls wieder in ſieben Unterabtheilungen: von Problemen, Antworten, Definitionen, Diſcurſen, von der Entwickelung, der Erweiterung und der Läuterung der Erkentniß. Das Alphabet beſteht aus neun Buchſtaben: B. C. D. E. F. G. H. I. K. als Zeichen von neun Elementarbegriffen, deren jeder *a* das Subject; *b* das abſolute Prädicat; *c* das relative Prädicat; *d*) die Frage bezeichnet. Z. B.

*) Ibid. cap. 1-7. p. 1 ſq.

B.

	B.	C.	D.	E.
Subject.	Gott	Engel	Himmel	Menſch
Abſ. Präd.	Güte	Größe	Ewigkeit	Vermögen
Rel. Präd.	Differenz	Harmonie	Harmonie	Princip
Frage.	Ob?	Was?	Woher?	Wodurch?

Die übrigen Elementarbegriffe ſind (F) Imagination, (G) das Empfindungsvermögen (Senſitivum), (H) das Ernährungsvermögen (Vegetativum), (I) das Materielle (Elementativum) und (K) das Organiſche (Inſtrumentativum). Das abſolute und relative Prädicat der Imagination ſind: Weisheit und Mittel; des Empfindungsvermögens: Wille und Zweck u. w. *). Nun folgen Figuren, um ſowohl das Alphabet, als das Syllabicum und Dictionarium und die übrigen Regeln leichter zu faſſen und ſich einzuprägen, nebſt den Erklärungen derſelben. Am merkwürdigſten iſt der Commentar über die Elementarbegriffe am Schluße des Buchs, worin ſchon die Keime des metaphyſiſchen und phyſikaliſchen Syſtems liegen, das Bruno in andern ſpätern Schriften ausführte. Mit dieſem Buche hängt übrigens genau zuſammen und iſt ganz ähnlichen und verwandten Inhalts der Cantus Circaeus ad memoriae praxin ordinatus, nur daß B. die lulliſche Kunſt hier lebhafter empfiehlt und zum Studium derſelben aufmuntert. Auch hat er die Lehre von Subjecten und Prädicaten und den Verſchiedenheiten dieſer hier erörtert, die er in jenem erſtern Buche vorausſetzt **).

Das

*) Ibid. cap. 8 ſq.

**) Pariſ. 1582. (nicht 1583, wie Brucker angiebt).

Das zweyte topiſch mnemoniſche Werk des **Bruno** iſt: De Vmbris idearum, von welchem die Ars memoriae nicht verſchieden, ſondern nur der zweyte Theil iſt *). Er zeigt hier die Verbindung ſeiner Metaphyſik mit der Lulliſchen Kunſt; denn die vornehmſte Tendenz des Werks iſt eine künſtliche auf metaphyſiſche Principien, die im erſten Theile entwickelt werden, gegründete Mnemonik. Vorgeſetzt ſind Gedichte von einem gewißen **Merlin**, um Unwiſſende und zum Denken unfähige Köpfe von der Lectüre und noch mehr von der Beurtheilung des Buchs abzuſchrecken **).

Dann

*) *Jordanus Brunus*, Nolanus, de vmbris idearum, implicantibus artem Quaerendi, Inueniendi, Iudicandi, Ordinandi et Applicandi, ad internam ſcripturam et non vulgares per memoriam operationes explicatis. Ad *Henricum III*, Sereniſſ. Gallorum Polonorumque Regem etc. Proteſtatio: *Vmbra profunda ſumus, ne nos vexetis inepti, Non vos, ſed doctos tam graue quaerit opus;* Pariſiis ap. Aegid. Gorbin. etc 1582. 8. cum priuilegio Regis. Der zweyte Theil hat in dem Exemplare, das ich vor mir habe, keinen beſondern Titel, aber eine beſondre Seitenzahl unter der Rubrik: Ars Memoriae *Jordani Bruni*. Daß er den zweyten Theil, oder, wenn man will, die Fortſetzung des Werks de vmbris idearum ausmache, und zu dieſem gehöre, lehrt gleich der Anfang: Tunc artem ſub vmbra idearum degere arbitramur etc. In der Dedication heißt es: Quis ignorat, ſacratiſſima Majeſtas, principalia dona principalibus, principaliora majoribus, et maximis principaliſſima deberi? Nullus ergo ambigat, cur opus iſtud — inter maxima numerandum, in Te — reſpexerit. —

) Aus dieſen Gedichten mögen hier ein paar Stellen Platz finden. Die erſte betrifft den Charakter des Werks des **Bruno ſelbſt:

Vmbrarum, quae profundis
Emerſere de tenebris,
In fine grata fiet, nunc aſperior
Et facies et littera.

Die

Dann folgt ein höchſt ſarkaſtiſcher apologetiſcher Dialog zwiſchen Hermes, Philothimus, und Logifer, der den damaligen Tadlern einer künſtlichen Mnemonik, die dieſe unmöglich, oder unnütz, oder gar verderblich fanden, entgegengeſetzt iſt. Bruno führt hier angeblich berühmte Theologen, Juriſten, Mediciner und Philoſophen mit Spottnamen auf, denen eine der redenden Perſonen jenen Tadel zuſchreibt, und die dafür von einer andern Perſon auf die gröbſte Art zurecht gewieſen werden *). Da B. hier wahr-ſchein-

Die andere zeichne ich aus der guten Lehre wegen, die ſie ertheilt:

Sic etiam literae Sophiae parum tactae
Ciuilem ad vitam conferunt,
Et condelectant plurimum;
Si nimium t'ingurgitas, te turbabunt,
Inqu' inſaniam t'adigent,
Praecipitemue gloriam.

*) Z. B. LOGIFER: Quid reſpondebis Magiſtro *Anthoc*, qui eos, qui praetervulgares edunt memoriae operationes, putat magos vel ejuſce generis alicujus ſpeciei viros? Vides, quantum in litteris inſenuerit ille. PHILOTHIMUS: Hunc non dubitaverim eſſe *nepotem illius aſini, qui ad conſeruandam ſpeciem in Archa Noe fuit reſeruatus* — LOGIF. Quid dicemus de Magiſtro *Clyſter*, Doctore medico —? PHILOTH. Si quis huic miſerrimo, ipſo, quod habet, extracto, aliud ſuperimpoſuerit cerebrum, forſitan medicando fiet medicus. Der Schluß des Dialogs iſt dieſer: LOGIF. Et vt vno verbo tandem omnia complectar: varii varie ſentiunt, diuerſi dicunt, quot capita tot ſententiae. PHILOTH. Et tot voces. Hinc corui crocitant, cuculi cuculant, lupi vlulant, ſues grundiunt, oues balant, mugiunt boues, hinniunt equi, rudunt aſini. *Turpe eſt*, dixit Ariſtoteles, *ſollicitum eſſe, ad quemlibet interrogantem reſpondere*. Boues bobus admugiant; equi equis ad-hin-

ſcheinlich auf lebende Gelehrte in Paris und an andern Orten anſpielte, ſo zog er ſich natürlich hierdurch ſchon damals eine große Menge von Feinden zu, die ſeine Abſichten vereitelten, und ihn wiederum auf's heftigſte verfolgten.

Der erſte Theil des Werks ſelbſt enthält zwey Abſchnitte: 1) triginta intentiones vmbrarum, oder dreyſſig Puncte, worauf bey den Schatten der Ideen zu achten iſt; und 2) triginta idearum conceptus, oder dreyßig Lehrſätze ſelbſt, die aus urſprünglichen Ideen,

hinniant; aſinis adrudant aſini; noſtrum eſt, colloquio aliquid circa iſtius hominis (*Bruni*) inuentionem pertentare. LOGIF. Recte quidem. Placeat igitur HERMETI librum aperire, vt ipſius autoris ſententias conſideremus. In der folgenden Einleitung erklärt ſich Bruno zwar minder beiſſend, aber doch ſehr gerade und derbe über ſein Werk, ſeine ganze Art zu philoſophiren, und das Verhältniß, worin dieſe zu der philoſophiſchen Denkart ſeiner Zeitgenoſſen ſtehe. Er verbittet ſich Leſer, denen es an Talent fehle, in den Geiſt ſeiner Mnemonik einzudringen, und fügt hinzu: Super haec nouerint, in quorum manus ars iſta inciderit, nos ejus non eſſe ingenii, vt determinato alienae philoſophiae generi ſimus adſtricti, neque vt per vniuerſum quamcunque philoſophandi viam contemnamus. Neminem quippe eorum, qui ad rerum contemplationem proprio innixi ingenio aliquid artificioſe methodiceque ſunt moliti, non magnifacimus. Non abolemus Pythagoricorum myſteria. Non paruifacimus Platonicorum fides; et quatenus reale ſunt nacta fundamentum, Peripateticorum ratiocinia non deſpicimus. Ipſum ea de cauſa dicimus, vt eorum curam attenuemus, qui proprio ingenio aliena volunt ingenia metiri. Cujusmodi eſt infortunatum genus illud, quod, cum diutius in optimis philoſophis elaborauerit, *non eouſque proprium promouit animum, ne vſque in finem, cum proprio careat ingenio, ſemper vtatur alieno.*

Ideen, und aus dieſen mit den Schatten der Ideen verbunden, gebildet werden. Bruno wollte hiermit zuvörderſt die Natur und Geſetze der innern geiſtigen Thätigkeit beym Denken aufhellen, um hernach die Regeln der Mnemonik deſto leichter und ſicherer beſtimmen zu können *).

Der Ausdruck: Schatten der Idee, gründet ſich darauf, daß der Menſch die abſolute Wahrheit nicht erkennen kann; denn wie könte er dies, da ſein ganzes Seyn nicht das abſolute und wahrhafte Seyn, ſondern nur ein Schatten deſſelben iſt? **)

Bruno

*) De vmbr. idear. Prohem. ſub fin.

**) Ibid. *Intent.* I: Hominis perfectionem et melioris, quod in hoc mundo haberi poſſit, adeptionem inſinuans Hebraeorum ſapientiſſimus amicam ſuam ita loquentem introducit: *Sub vmbra illius, quem deſideraueram, ſedi.* Non enim eſt tanta haec noſtra natura, vt pro ſua capacitate ipſum veritatis campum incolat. Dictum eſt enim: *Vanitas homo viuens. Vniuerſa vanitas.* Et id, quod verum eſt atque bonum, vnicum eſt atque primum. Qui autem fieri poteſt, vt ipſum, cujus *Eſſe* non eſt *proprie verum*, et cujus *Eſſentia* non eſt *proprie veritas*, *efficaciam* habeat et *actum veritatis?* Sufficiens ergo eſt illi atque multum, vt *ſub vmbra boni verique* ſedeat. Non inquam *ſub vmbra* veri bonique *naturalis* atque *rationalis* (hinc enim *falſum* diceretur atque *malum*), ſed *metaphyſici, idealis* et *ſuperſubſtantialis:* vnde boni et veri pro ſua facultate particeps efficitur animus, qui etſi tantum non habeat, vt ejus *imago* ſit; *ad ejus* tamen eſt *imaginem;* dum ipſius *animae diaphanum*, corporis ipſius capacitate terminatum, experitur in hominis MENTE *imaginis aliquid*, quatenus ad eam appulſum habet; in SENSIBUS AUTEM INTERNIS et RATIONE, in quibus animaliter viuendo verſamur, *vmbram ipſam.*

Bruno hat hier Manches aus der Neuplatoniſchen und Cabbaliſtiſchen Vorſtellungsart aufgenommen. Der Schatten der Idee hat an dem Lichte und an der Finſterniß Theil, und iſt aus beyden zuſammengeſetzt; er enthält eine Spur des Lichts, nur nicht das volle Licht. Das Licht kann erkannt werden in Anſehung der Subſtanz ſelbſt, und in Anſehung ihrer Accidenzen; ſo wie das Licht der Subſtanz (materia prima) aus dem Urlichte (actus primus lucis) emanirt, ſo emanirt wiederum das Licht der Accidenzen aus dem Lichte der Subſtanz; die Subſtanz und ihre Accidenzen aber können das volle Licht nicht aufnehmen; ſie ſind alſo nur im Schatten des Lichts enthalten, und die Ideen von ihnen ſind wiederum Schatten. Dieſe Schattenerkentniß kann aber auf eine zwiefache Art ſtatt finden: entweder ſo, daß ſie ſich in Finſterniß verliert, weil die höhern Seelenvermögen unwirkſam ſind und den niedern dienen, wie wenn die Seele ein bloß körperliches Sinnenleben führt; oder daß ſie ſich höher zum reinern Lichte erhebt, wenn die höhern Vermögen die Herſchaft gewinnen, und ſich zur Erkentniß des Ewigen und Unvergänglichen emporſchwingen. Indem die Erkentniß von der überſubſtantiellen Ureinheit herabſteigt, und nach und nach zur unendlichen Mehrheit fortſchreitet, entfernt ſie ſich in eben dem Grade von der Wahrheit, wie ſie ſich von der Einheit entfernt. Fit enim ab ipſo *ſupereſſentiali* ad *eſſentias*; ab *eſſentiis* ad *ipſa*, *quae ſunt*; ab iis ad eorum *veſtigia*, *imagines*, *ſimulacra* et *vmbras* excurſus, tum verſus *materiam*, vt in ejus ſinu *producantur*, tum verſus *ſenſum* atque *rationem*, vt per eorum facultatem *dinoſcantur* *). Hingegen nähert ſich die Erkentniß

*) Ibid. *Intentio V.*

niß der Wahrheit immer mehr im umgekehrten Fortſchritte von der Mehrheit zur Einheit.

Aller Schatten der Natur und Naturdinge in der Materie ſowohl, als in der äuſſern und innern ſinnlichen Wahrnehmung, beſteht in Bewegung und Veränderung; allein im Verſtande und Gedächtniße iſt er gleichſam in Ruhe. Da aber alle Dinge im Univerſum genau zuſammenhangen, das Untere mit dem Mittlern und dieſes mit dem Obern, das Zuſammengeſetzte mit dem Einfachen, das Einfache mit dem Einfachern, das Materielle mit dem Geiſtigen, damit Ein Univerſum, Eine Ordnung und Regierung desſelben, Ein Princip und Zweck, Ein Erſtes und Letztes ſey; und da es einen Fortſchritt vom Lichte zur Finſterniß giebt, ſofern (nach den Platonikern) einige Intelligenzen durch ihre Abneigung vom Urlichte und ihre Neigung zur Materie den mechaniſchen Geſetzen der Natur unterworfen werden; ſo können auch durch den lockenden Ton der Leyer des Welt-Apollo die niedern Dinge in die Natur der höhern übergehen *). Wie ſich das Feuer in Luft, die Luft in Waſſer, das Waſſer in Erde verdichtet; ſo kann ſich auch die Erde in Waſſer, das Waſſer in Luft, die Luft in Feuer verdünnen; und ſo gilt von den veränderlichen Dingen überhaupt, daß die Bewegung durch Ruhe, und die Ruhe durch Bewegung immer begrenzt werde. Dieſer Uebergang der Naturdinge aus einem niedern Grade zu einem höhern beſteht in der Verähnlichung des einen mit dem andern, und

*) Ibid. *Intentio VII.*: Nihil impedit, quo minus *ad ſonum cytharae vniuerſalis Apollinis* ad ſuperna gradatim reuocentur inferna.

und wenn der höhere oder niedere Grad erreicht iſt, ſo iſt es nicht mehr dasſelbe Ding, das es vorher war. Eben dieſes Verhältniß gilt auch in Anſehung der Erkentniß. Per communem ſimilitudinem ab *vmbris* datur acceſſus ad *veſtigia*, a veſtigiis ad *ſpeculares imagines*, ab iſtis ad alia. Weil nun jedes Ding in das andere ihm im nächſten Grade ähnliche übergehen kann herauſwärts und herniederwärts; ſo kann einerſeits die Natur innerhalb ihrer Grenzen Alles aus Allem hervorbringen, und andererſeits kann der Verſtand Alles aus Allem erkennen. Oder ſind die Mittelglieder zwiſchen den Extremen gegeben, ſo können Natur und Vernunft Alles aus Allem hervorbringen und begreifen *).

Die Theile des Univerſum's mußten ungleich ſeyn; wären ſie gleich, ſo wäre die Schönheit der Welt unmöglich; erſt aus der Verbindung mannichfaltiger Theile zum Ganzen offenbart ſich die Vollkommenheit desſelben. Das wahre Anaxagoriſche Chaos iſt die Mannichfaltigkeit ohne Ordnung. Die goldne Kette der Dinge, die vom Himmel herab auf die Erde reicht, und von der Erde ſich zum Himmel hinauf erſtreckt, und ſo die äußerſten Enden des Weltalls zuſammenknüpft, iſt auch in Beziehung auf die Erkentniß ein treffliches Hülfsmittel des Gedächtniſſes.

So wie die Dinge der Urwirklichkeit in verſchiedenen Graden ſich mehr oder weniger nähern, ſo iſt auch in den Schatten der Ideen eine große Verſchiedenheit, und ſie verhalten ſich zur Wahrheit, wie ihre Deutlichkeit und Reinheit, obwohl ſie die abſolute Wahrheit (das reine Licht) nie erreichen. Bruno unterſcheidet phyſiſche (ſinnliche), und idealiſche (rein

*) Ibid. *Intentio* VIII; IX.

(rein intellectuale) Schatten der Ideen *). Die letztern gehören dem Verſtande und dem geläuterten innern Sinne an, und durch ſie geſchieht die Erhebung des Geiſtes zum Abſoluten. Die Speculation des Menſchen verfährt richtig, wenn ſie von den phyſiſchen Schatten zu den ihnen correſpondirenden idealiſchen fortgeht.

Es giebt unter den Schatten der Ideen ſelbſt keinen wahren Widerſtreit. In demſelben Begriffe werden das Schöne und das Häßliche, das Schickliche und das Unſchickliche, das Vollkomne und das Unvollkomne, das Gute und das Böſe erkannt. Das Unvollkomne, Böſe, Häßliche, beruhen gar nicht auf beſondern eignen Ideen, wodurch ſie erkannt werden; weil ſie aber doch erkant werden, und alles, was erkant wird, durch Ideen erkant werden muß, ſo müſſen ſie in einem andern Begriffe erkant werden, nicht in einem beſondern eigenthümlichen, als welcher gar nicht exiſtirt (in aliena ſpecie cognoſcuntur, non in propria, quae nulla eſt). Denn was ihnen eigenthümlich iſt, das iſt eine Negation in der Realität, ein Mangel im Wirklichen (nonens in ente, vel vt apertius dicam, defectus in effecto **). Bruno hatte hier alſo dieſelbe Vorſtellungsart, die Leibniz in ſeiner Theodicäe vortrug.

Die phyſiſchen Schatten richten ſich nach der Natur der Sinnendinge, und ſind wandelbar, wie dieſe. Sie gleichen dem wirklichen (im gemeinen Leben

*) Ibid. *Intentio* XVII. ſq.

**) Ibid. *Intentio* XXI. ſq.

den ſo genannten) Schatten, welchen ein Körper, z. B. ein Pferd in Bewegung, wirft, und der ſich ändert, wie ſich die Bewegung des Körpers ändert. Sie ſelbſt aber ſind weder Subſtanzen, noch Accidenzen; denn ohne die Subſtanz (den Gegenſtand, worauf ſie ſich beziehen), können ſie nicht ſtatt finden; und ſie inhäriren auch der Subſtanz nicht, weil ſie von ihr getrennt ſind, was das Accidens nie ſeyn kann; ſie ſind alſo auch ſelbſt nicht Accidenzen. Eben ſo wenig ſind die idealiſchen Schatten Subſtanzen oder Accidenzen, aus denſelben Gründen. Was ſind die idealiſchen Schatten der Ideen denn an ſich? Bruno antwortet: Sie ſind gewiſſe Begriffe von Subſtanzen und Accidenzen. Wollte Jemand ſie Accidenzen des Gemüths oder der Vernunft nennen, ſo würde er ſich in der Natur derſelben irren; ſie ſind keinesweges angebohrne oder hinzukommende Eigenſchaften, Anlagen oder Fähigkeiten des Gemüths; ſondern ſie ſind die Principien, wodurch gewiſſe Eigenſchaften, Anlagen und Fähigkeiten des Gemüths hervorgebracht werden und beſtehen. Die idealiſchen Schatten beziehn ſich auf das Seyn im Univerſum, und dieſes läßt ſich nicht in Subſtanz und Accidens theilen *).

Der Schatten der Idee an ſich iſt nicht in der Zeit, nicht in einem Orte, nicht in Bewegung; ſondern ſein Gegenſtand iſt darin. Es iſt ihm auch nichts entgegengeſetzt. Es wird alſo von aller Wahrheit bey ihm abſtrahirt; aber er iſt nicht ohne dieſelbe. Iſt er idealiſcher Schatte, macht er auch nicht zur Wahrheit unfähig; denn als das Eine läßt er das Entgegengeſetzte und Verſchiedene begreifen. Ent-

*) Ibid. *Intentio* XXII.

gegengeſetzt kann dem Schatten als ſolchem nichts ſeyn; weder die Finſterniß, noch das Licht; denn er iſt relativ beydes ſelbſt. Der Menſch nahm ſeine Zuflucht zum Schatten des Baumes der Erkentniß, um Finſterniß und Licht, Wahres und Falſches, Gutes und Böſes zu erkennen, da ihn Gott fragte: Adam, wo biſt Du? *)

So wie die Sonne ſechs Hauptverſchiedenheiten der Schatten bewirkt nach dem Stande der Körper im Verhältniße zu ihr, ſo laſſen ſich auch alle Schatten der Ideen auf ein Urprincip zurückführen, das durch Addition, Subtraction und Alteration alle übrigen darſtellt, verbindet und beurtheilt. Uebrigens iſt im göttlichen Geiſte nur Eine Idee, die Alles in Einem zugleich befaßt; in den Intelligenzen erfolgen die Ideen in abgeſonderten Acten; im Himmel äuſſern ſie ſich in einem vielfach und ſucceſſiv thätigen Vermögen; in der Natur offenbaren ſie ſich gleichſam wie eingedrückte Spuren; in dem Willen und der Vernunft des Menſchen verrathen ſie ſich per vmbrae modum **).

Von den Folgerungen aus den obigen Philoſophemen, welche der zweyte Abſchnitt: de triginta idearum conceptibus enthält, will ich auch die wichtigſten hier anmerken. Es läßt ſich nicht denken, daß dieſe Welt mehrere Regenten, als Einen, und folglich auch nicht, daß ſie mehr Ordnungen habe, als Eine. Iſt aber die Welt ein geordnetes Ganzes, ſo ſind auch die Glieder deſſelben mit einander verbunden und einander unter-

*) Ibid. *Intentio* XXIII.

**) Ibid. *Intentio* XXVIII.

untergeordnet. Die höhern Dinge, deren Seyn wahrhafter iſt, erſtrecken ſich in eine ausgedehnte Maſſe und Mehrheit nach der Materie hin. Daher beginnt die Reihe der Dinge von dem, was durch ſich und in ſich am wahrhafteſten iſt, und verliert ſich in dem, was am wenigſten iſt und faſt Nichts genannt werden kann. Hat Jemand dieſe Ordnung der Dinge nach ihren Gradationen begriffen, ſo wird er eine andere Vorſtellung des großen Univerſum's haben, als die gemeine von Natur iſt; er nähert ſich aber auch dann erſt der Wahrheit *). — Fragt man nach den Thätigkeiten des Geiſtes, die ohne den Körper möglich ſind, ſo beſtehn ſie darin, wenn der Geiſt Ideen hat, die nicht an Zeit und Ort gebunden ſind **). — Die Formen der Dinge ſind in ſich ſelbſt; ſie ſind in den Ideen; ſie ſind im Himmel; ſie ſind in den nächſten Keimen; ſie ſind in den nächſten wirkenden Urſachen; ſie ſind individuell in den Wirkungen; ſie ſind in dem äuſſern und in dem innern Sinne: modo ſuo ***). — Die Materie wird durch die Aufnahme der Formen nie erfüllt, wie die ewige Veränderlichkeit der Materie bezeugt, weil ſie weder die wahren Formen aufnimt, noch das wirklich aufnimt, was ſie aufzunehmen ſcheint. Denn was wirklich iſt, iſt nicht empfindbar, und nicht individuell, wie Ariſtoteles meynte, der es vorzugsweiſe Subſtanz (κυριως ουσιαν) nannte. Das wirklich Seyende bleibt ſich gleich; was alſo entſteht und vergeht, iſt nicht wirklich. Cuncta quae fiunt ſub ſole, id eſt, quae regionem incolunt materiae, vni-

*) Ibid. *de triginta idearum conceptibus* Conceptus II.

**) Ibid. Concept. IV.

***) Ibid. Concept. VI.

vniuerſalem vanitatis notam ſubeunt. *Ab ideis igitur, ab ideis conceptionum fixionem perquirat anima*, ſi intelligis *). — Das Dasſelbe (Idem), das Bleibende, das Ewige ſind identiſch. Man muß alſo nach dem Idem ſtreben, wenn man das Feſte und Abſolute erreichen will. Id ſi capies, caput habebis, quo ſpecierum fixionem facias in anima. **). — Der erſte Verſtand iſt das Urlicht; er ſtrömt ſein Licht aus dem Innerſten zu dem Aeuſſerſten, und zieht es von dem Aeuſſerſten wieder an ſich; jedes Weſen kann nach ſeiner Fähigkeit etwas von dieſem Lichte auffaſſen. *Lucem* hic intelligo, ſagt Bruno, *intelligibilitatem* rerum, quae ſunt ab illo et ad illum tendunt, et id quod concomitatur intelligibilitatem. Da dieſe Dinge eines von dem andern ausgehn, verſchiedene von verſchiedenen, ſo vervielfältigen ſie ſich in's Unendliche, und nur der vermag ihre Zahl zu beſtimmen, der die Sterne zu zählen vermag. Sofern ſie aber alle wieder zu ihrem Principe zurückfließen, verlieren ſie ſich in die (abſolute) Einheit ſelbſt, die der Quell aller (relativen) Einheiten iſt (vniuntur vsque ad ipſam vnitatem, quae omnium vnitatum fons eſt) ***). — Der erſte Verſtand bringt aus ſeiner Fülle weder neue Ideen, noch auf eine neue Art (nec nouas ideas, nec nouiter) hervor. Die Natur bringt neue Dinge der Zahl nach hervor, aber nicht auf neue Art, weil ſie immer auf dieſelbe Art wirkt. Die menſchliche Vernunft bildet neue Formen und auf neue Art in's Unendliche, componens, dividens, abſtrahens, contrahens, addens, ſubtrahens, ordinans, deordinans

*) Ibid. Concept. VII.

**) Ibid. Concept. IX.

***) Ibid. Concept. X.

nans *). — Die Formen häßlicher Geſchöpfe ſind ſchön im Himmel; die Formen nicht glänzender Metalle glänzen in ihren Planeten. Weder Menſchen, noch Thiere, noch Metalle exiſtiren dort, ſo wie hier. Was hienieden zerſtreut iſt, iſt dort vereinigt, kräftiger, ſchöner. Die Tugenden, die in der Materie ſich auswickeln und vereinzelnen, vereinigen ſich in der Nähe des Urwirklichen und wickeln ſich ein **). — Zu dem Urverſtande iſt nur Eine Idee aller Dinge. Er iſt Licht, Leben, Geiſt, Einheit. In ihm ſind alle Gattungen, Vollkommenheiten, Wahrheiten, Zahlen und Grade der Dinge. Was in der Natur Contraſt und Verſchiedenheit iſt, iſt in ihm Harmonie und Einheit. Tenta igitur, an poſſis viribus tuis identificare, concordare et vnire receptas ſpecies, et non fatigabis ingenium, mentem non turbabis, et memoriam non confundes. So wie hier leitet Bruno öfter aus ſeinen metaphyſiſchen Begriffen logiſche und mnemoniſche Regeln ab, die ich, um nicht zu weitläufig zu werden, übergehe ***). — Irrthum und Vergeſſenheit rühren bey uns daher, weil wir ex forma et informa zuſammengeſetzt ſind. Die körperliche Welt iſt eine unedlere Form; ſie beſteht nur aus einer Spur (veſtigium) der höhern Form und der Deformität. Illuc igitur aſcende, vbi ſpecies ſunt purae, nihil informe, et omne formatum ipſa forma eſt ****). Alles was nach dem Einen iſt, iſt nothwendig vielfältig. Außer dem Einen und Erſten iſt alles Zahl. Daher exiſtirt auf der untern Stufe der Weſen eine unend-

*) Ibid. Concept. XI.

**) Ibid. Concept. XII.

***) Ibid. Concept. XIII.

****) Ibid. Concept. XVII.

unendliche Zahl d. i. die Materie; auf der höchſten eine unendliche Einheit, die abſoluteſte reinſte Wirklichkeit *). — Bruno unterſcheidet vier Arten der Form. Die erſte iſt diejenige, welche den Gegenſtand ſelbſt zur Wirklichkeit bringt, und uneigentlich Idee genannt wird. Die zweyte iſt ein Theil des von ihr gebildeten Gegenſtandes. Die dritte begrenzt und geſtaltet ihren Gegenſtand als inhärirende Qualität, und iſt von dieſem unzertrennlich. Die vierte iſt ein Muſter, nach welchem der Gegenſtand geformt wird, oder welches er nachahmt. Dieſe letzte wird gewöhnlich nach dem gemeinen Sprachgebrauche Idee genannt. Sie zerfällt wiederum in vier Unterarten: in Kunſtvorſtellungen, die vor den Kunſtwerken hergehn; in intentiones primas ante ſecundas; in Principien der Natur, die vor den Naturdingen; und in die Idee des göttlichen Verſtandes, die vor der Natur und dem Univerſum hergeht. Die erſte Unterart iſt techniſch, die zweyte logiſch, die dritte phyſiſch, und die vierte metaphyſiſch **). — Ein Princip, das von Natur oder nach Zufall handelt, nicht nach einem Willen, bedarf keiner Ideen. Wäre das Urprincip von dieſer Art, ſo würde es gar keine Idee geben; denn es gäbe gar keine Thätigkeit, die auf freyer Ueberlegung beruhte ***). — Durch die Idee, welche in einem Verſtande iſt, wird etwas beſſer begriffen, als durch die Form des Naturdinges an ſich ſelbſt, weil die letztere materieller iſt. Auf gleiche Weiſe wird ein Gegenſtand durch die Idee von ihm im göttlichen Ver-

*) Ibid. Concept. XX.

**) Ibid. Concept. XXII.

***) Ibid. Concept. XXIV.

Verſtande beſſer erkant, als durch ſein objectives Weſen *).

Nach dieſer Erörterung der metaphyſiſchen Principien geht Bruno zu der eigentlichen Mnemonik über, die er auf jene gründeu wollte. Er nimt die Mnemonik in einem ſo weiten Sinne, daß ſie auch die Theorie des Vorſtellens und Denkens zugleich umfaßt. Er betrachtet das Denken als eine Kunſt der Seele, im Innern gleichſam durch innere Schrift darzuſtellen, was die Natur äußerlich gleichſam durch äußere Schrift darſtellt, und ſowohl die äußere Schrift der Natur in ſich aufzunehmen, als die innere Schrift in der äußern abzubilden und zu verwirklichen. Dieſe Kunſt des innern Denkens und äußern Organiſirens nach demſelben, und umgekehrt, wie ſie die menſchliche Seele hat, ſetzt Bruno in die innigſte Verbindung mit der Kunſt der Natur des Univerſum's, des Weltprincips, überhaupt, wodurch alles geformt und gebildet wird. Es iſt dasſelbe Weltprincip, das in den Metallen, Pflanzen, Thieren bildet, und das in dem Menſchen denkt und außer ſich organiſirt, nur daß es ſich in ſeinen Wirkungen auf eine unendlich verſchiedene Weiſe äußert. Als verſchiedene Schriftarten der Seele, durch welche ſich auch das organiſirende Weltprincip offenbart, nimt Bruno zwölf an: Species, Formae, Simulachra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres et Sigilli. Er beruft ſich hierbey auf ein *Liber clauis magnae*, worin dieß weiter aus einander geſetzt ſey, das ich aber nicht kenne, und von dem ich auch nicht weiß, wenn und wo es gedruckt iſt**). Einige jener Schriftarten beziehen

*) Ibid. Concept. XXVI.

**) Es iſt übrigens nicht zweifelhaft, daß es ein Werk des Bruno

hen ſich auf den äußern Sinn, wie die äußern Formen, Bilder, und Ideale (extrinſeca forma, imago, exemplar), welche die Mahlerey und andere bildende Künſte, indem ſie die Mutter Natur nachahmen, darſtellen. Einige beziehen ſich auf den innern Sinn, wo ſie in Anſehung des Maaßes, der Dauer, der Zahl, vergrößert, in der Zeit ausgedehnt und vervielfältigt werden; dergleichen ſind die Erzeugniſſe der Phantaſie (quae contrectandae phantaſticae ſe offerunt facultati). Einige beziehen ſich auf einen gemeinſchaftlichen Punct der Gleichheit mehrer Dinge, wie die von uns itzt ſogenannten diſcurſiven Begriffe. Einige weichen von der eigentlichen objectiven Beſchaffenheit der Dinge ſo ab, daß ſie ganz erträumt ſind. Einige endlich ſcheinen der Kunſt eigenthümlich zu ſeyn, wie die ſigna, notae, characteres et ſigilli, durch welche die Kunſt ſo viel vermag, daß ſie unabhängig von der Natur, über die Natur hinaus, und wenn es die Sache mit ſich bringt, ſogar gegen die Natur handeln zu können ſcheint. Die weitere Beſchreibung, die Bruno von dieſen mannichfaltigen Schriftarten (Vorſtellungen) der Seele, und dem Verhältniſſe derſelben zu einander, macht, kann ich hier nicht verfolgen. Uebrigens gründet ſich die Kunſt auf Ideen, oder, wie ſich B. ausdrückt, wohnt ſie unter dem Schatten der Ideen, wenn ſie der trägen Natur vorher geht und ihr Reize zur Wirkſamkeit giebt; oder wenn ſie die Natur lenkt, und von Ausſchweifungen auf den richtigen Weg zurückruft; oder wenn ſie die ermüdete in ihrer Thätigkeit nachlaſſende Natur ſtärkt und unterſtützt; oder wenn ſie die irrende Natur verbeſſert; oder endlich wenn ſie der vollkommenen

Bruno ſelbſt, und nicht etwa des Raymund Lullus, war; obgleich die Schriften dieſes vom Bruno mit ihren bloßen Titeln ohne den Namen des Verfaſſers citirt zu werden pflegen.

menen Natur und ihrem Fleiße nachahmt und nach-eifert *).

Die eigentliche Mnemonik hat dreyerley zu unterſuchen: erſtlich, was für Subjecte die Erkentniß habe und von welcher Beſchaffenheit? zweytens, welche Formen und von was für Art gebildet werden müſſen? drittens, wie das Organon zu brauchen ſey, wodurch die Seele leichter und geſchickter wirkt? Auch dieß ſoll in dem *libro primo Clauis magnae* perfectiſſime ausgeführt ſeyn; hier giebt Bruno daher nur die Hauptmomente an. Das erſte Subject der Erkentniß iſt die Fähigkeit der Einbildung befruchtet mit den Eindrükken der äußern Gegenſtände. Primum ſubiectum eſt technica extenſio, ſiue ſinus in phantaſtica facultate ordinatus, ex ſpeciebus receptaculorum conſitus, quae ex animae feneſtris influxere. Hier komt alles darauf an, daß die Gegenſtände beſtimt und deutlich wahrgenommen, und die Wahrnehmungen von der Seele aufbewahrt werden, damit ſie nach Belieben dem Bewußtſeyn vergegenwärtigt, und das Chaos der Phantaſie von der Denkkraft bearbeitet und geordnet werden können. Bruno ertheilt nun hierzu mehrere Regeln in ſeiner Kunſtſprache, die auf unſere heutige logiſche Sprache zurückgeführt nichts enthalten, was ausgezeichnet zu werden verdiente **). Was wir Urtheilen und Schließen nennen, iſt ihm das Bilden der Formen, und ſein Organon enthält Vorſchriften, das Urtheilen und Schließen zweckmäßig zu richten und zu ſichern, und dadurch eine wahre Erkentniß (rememorationem et memoriam) zu bewirken. Er ſondert neun Aeußerungen der Seele, welche zu die-

*) Ars Memoriae *Jordani Bruni* fol. 1 — 8.

**) Ibid. fol. 9 — 19.

dieſer Erkentniß concurriren: a) die vorhergehende Intention, wenn irgend ein äußerer oder der innere Sinn von einem Objecte bewegt wird; b) die Anreizung der Einbildungskraft (prouocatio imaginationis), die hierdurch unmittelbar oder mittelbar erfolgt; c) die paſſive Affizirung (motus paſſiuus) der Einbildungskraft, wodurch ſie zur Unterſuchung angetrieben wird; d) die active Bewegung der Einbildungskraft (motus actiuus), wodurch ſie nun wirklich unterſucht; e) die Beurtheilung (ſcrutinium), zu deren Behufe die Einbildungskraft unterſucht; f) die Vorſtellung eines merkwürdigen Begriffs (Imago vtpote ſpecies memorabilis); g) die Vorſtellung des Grundes, wodurch dieſer Begriff vor andern merkwürdig wird (Intentio imaginis, nempe ratio, qua memorabilis efficitur in praeſentiarum aliis excluſis); h) die Darſtellung jener Vorſtellung, wodurch ſie vergegenwärtigt wird (Praeſentatio illius intentionis, quod intentio illa praeſens efficiatur); endlich die Entſcheidung, daß die dargeſtellte Vorſtellung jenes merkwürdigen Begriffs mit dieſem ſelbſt übereinſtimme (Iudicatio, qua apprehenditur, eam eſſe intentionem illius imaginis). Unter dieſen neun Aeußerungen iſt die Beurtheilung (ſcrutinium, diſcerniculum) die vornehmſte, und ſie macht das eigentliche Inſtrument (Organon) der Denkkraft aus. Bruno vergleicht ſie mit einem Stocke in unſerer Hand, womit wir einen Haufen Caſtanien aus einander rühren, um — eine gewiſſe Caſtanie herauszufinden. Eſt *ſcrutinium* quidam *numerus*, quo cogitatio tangit modo ſuo ſpecies conſeruatas, eas pro ſua facultate *diſterminando*, *disgregando*, *colligendo*, *applicando*, *immutando*, *formando*, *or-*

dinando, inque ſeligendam vnitatem referendo. Dieß wird von Bruno umſtändlicher ausgeführt *). Hernach folgen eigentlich topiſche und mnemoniſche Regeln im gewöhnlichen Sinne, durch Figuren erläutert, die mir unverſtändlich ſind, und deren Enträthſelung die Mühe auch wohl nicht belohnen würde **). Unter andern kommen hier vor: *Imagines facierum*, Signorum ex *Teucro* Babylonico, quae ad vſum praeſentis artis quam commode trahi poſſunt ***). Bruno zeigt hier, wie man aus den gemeinen Bildern der Sonne, des Mondes, der Planeten und der Zeichen des Thierkreiſes, in Verbindung mit den damit verknüpften aſtrologiſchen Meynungen, neue Ideen zu Kunſtwerken ſchöpfen könne, und giebt ſelbſt bey jedem mehrere Sujets für die bildende Kunſt an, die zum Theile durch die unglaublich ſchöpferiſche Phantaſie desſelben ſehr ſinnreich und ſchön erfunden ſind; weßhalb ich ausdrücklich darauf aufmerkſam mache. Am Ende ſind noch angehängt: *Iordani Bruni* Nol. *Ars breuis et expedita* ad Eundem Sereniſſ. Galliarum Regem. Aenigma et Paradigma. — *Ejusd. Ars breuis alia* pro rebus diuerſorum ordinum ad ordinem proprium referendis atque potenter retinendis, quod aegre aliae praeſtare valent artes. — *Ejusd. Ars alia breuis* ad verborum rerumque memoriam ****). Dieſe ſämtlichen Artes ſind ſehr kurz, und nehmen nur ein paar Blätter ein; ſie enthalten die Mnemonik des Bruno aenigmatiſch oder paradigmatiſch in lateiniſchen Verſen mit Erläuterungen in Proſa.

Das

*) Ibid. fol. 20 ſq.

**) Ibid. fol. 32 ſq.

***) Ibid. fol. 51 ſq.

****) Ibid. fol. 75 ſq.

Das ganze metaphyſiſche Syſtem, das Bruno in dem Werke de vmbris idearum entwickelt hat, iſt im Weſentlichen kein anderes als der Plotinismus, auf welchen er ſich auch oft ausdrücklich bezieht. Ich habe ſchon anderswo erinnert, daß dieſer auf Pantheismus hinaus läuft. Bruno hat aber das Verdienſt, ihn geläutert, ihn reiner und conſequenter dargeſtellt zu haben. Mit noch ungleich mehr Vollendung und Beſtimtheit iſt der Pantheismus in einigen andern ſpätern Schriften von ihm vorgetragen, von denen ich weiter unten mehr ſagen werde. Das Werk de vmbris idearum iſt übrigens unter ſeinen topiſch mnemoniſchen eines der verſtändlichſten.

Ein viertes hierher gehöriges Buch des Bruno iſt die Explicatio triginta ſigillorum und Sigillus ſigillorum, das ohne Jahrzahl und Druckort erſchienen, und dem Hrn. von Chateauneuf gewidmet iſt. Wahrſcheinlich iſt es um dieſelbe Zeit mit den ſchon angezeigten Werken geſchrieben, da ſich Bruno darin auf das Werk de vmbris idearum bezieht. Außer der Dedication iſt ihm auch eine Epiſtel an die Univerſität zu Oxford vorgeſetzt, worin B. ſeine Bemühungen für die Philoſophie und die Lulliſche Kunſt empfiehlt, und um Prüfung derſelben bittet, wiewohl nur um eine echt philoſophiſche Prüfung. Das Ganze iſt ein Gewebe von allegoriſchen Künſteleyen und Spielereyen, um die topiſch mnemoniſchen Regeln und ihre Anwendung zu verſinnlichen *).

Die

*) Philothei *Jordani Bruni*, Nolani, *Explicatio triginta ſigillorum*, ad omnium ſcientiarum et artium inuentionem, diſpoſitionem et memoriam. Quibus adiectus eſt *Sigillus ſigillorum* ad omnes animi operationes comparan-

Die Sigilli ſind Zeichen, Merkbilder, um daran gewiſſe Ideenreihen, oder Verbindungen und Verhält-niſſe

parandas et earundem rationes habendas maxime conducens. Et non temere *ars artium* nuncupatur; hic enim facile inuenies, quidquid per logicam, metaphyſicam, cabalam, naturalem magiam, artes magnas atque breues, theoretice inquiritur. Der Sigillus ſigillorum hat den beſondern Titel: Philothei *Jordani Bruni*, Nolani, *Sigillus ſigillorum*, ad omnes animi diſpoſitiones comparandas habitusque perficiendos accommodatus. Was Bruno für einen hohen Begriff von dieſem Buche hatte, mag ſein Epiphonem an dasſelbe auf der Rückſeite des erſten Titelbladts beweiſen:

Procede magne liber, quem non magnum
Reddit conferta denſitas voluminum!
Nusquam contemnens pauperum tuguria
Diuertito ad ſuperbas fores principum.
Tu non miniſter cruentorum numinum
Cunctis ſedati fructus gerens animi,
Nulli abigendus, acceptandus omnibus,
Praeterquam Diis geniis myſantropon (*μισανθρωπων*)
Incaede tutus et in oras Heſpheri,
Oppoſitique in partes perge Bosphori,
Extremosque axis mundi inuerſi cardines.
Officioſum cunctis, nulli noxium,
Cum ſenſus laſſus abiget enſiferos,
Non te repellet mundus ſero ſapiens.

Aus der Dedication an Hrn. von Chateauneuf erhellt, daß Bruno das Buch in England ſchrieb und herausgab, während er im Hauſe jenes lebte. Er ſagt: Muſarum partus iſte non ignobilis *in tua celeberrima aula editus* tibi, illuſtriſſime Domine, ſacratur. Ipſae enim — per Italum alumnum, in ſepoſita Britannia, Gallicum, ipſumque regium, hoſpitium repperere. Vale illumque ſatis tibi alligatum ſcias, cui Angliam in Italiam, Londinum in Nolam, totoque orbe ſeiunctam domum in domeſticos lares conuertiſti. Auch die Typen und das Papier ſind von engliſcher Form und Fabrik. Hier-nach

niſſe von Ideen zu knüpfen. Das erſte Merkzeichen iſt das Feld (Campus), als allegoriſches Bild der Phantaſie, ſofern dieſe den Boden für das Mannichfaltige der Gegenſtände ausmacht; das zweyte iſt der Himmel (coelum) als Merkbild kosmiſcher oder geographiſcher Ideen; das dritte die Kette (cate-

nach ließe ſich vielleicht die Epoche des Aufenthalts des Bruno in England fixiren. Sie fiele nehmlich nach dem Jahre 1582 und vor 1585; denn das Buch de vmbris idearum, das 1582 erſchien, citirt Bruno in den vorliegenden (S. Explicat. Catenae Sigill. III), und im J. 1585 war er gewiß in Paris. — Die Art, wie Bruno ſich und ſein Werk der Univerſitat zu Oxford ankündigte und empfahl, iſt im höchſten Grade prahleriſch. Man leſe nur die Prädicate, die er ſich ſelbſt beylegt: Ad excell. *Oxonienſis Academiae* Procancellarium, clariſſimos doctores atque celeberrimos magiſtros, Philotheus *Jordanus Brunus*, Nolanus, magis laboratae Theologiae Doctor; purioris et innocuae ſapientiae Profeſſor; in praecipuis Europae academiis notus, probatus et honorifice exceptus philoſophus; nullibi praeterquam apud barbaros et ignobiles peregrinus; dormitantium animorum excubitor; praeſumtuoſae et recalcitrantis ignorantiae domitor; qui in actibus vniuerſis generalem philantropiam proteſtatur; qui non magis Italum, quam Britannum, marem quam feminam, mitratum quam coronatum, togatum quam armatum, cucullatum hominem quam ſine cuculla virum, ſed illum, cuius pacatior, ciuilior, fidelior et vtilior eſt conuerſatio, diligit; qui non ad perunctum caput, ſignatum frontem, ablutas manus, et *circumciſum penem*, ſed (vbi veri hominis faciem licet intueri), ad animum ingeniique culturam maxime reſpicit; quem ſtultitiae propagatores et hypocrituncli deteſtantur; quem probi et ſtudioſi diligunt, et cui nobiliora plaudunt ingenia: excellent. clariſſimoque Acad. Oxon. Procancellario cum Praecipuis eiusdem Vniuerſitatis S. P. D.

(catena) als Merkbild der Weltordnung in der Gradation der Weſen; das vierte iſt der Baum (arbor), als Merkbild der Erfindung und Beurtheilung, wo wir erſt auf die Wurzeln (Originalprincipien, Urſachen und Elemente), dann auf den Stamm (das eigentliche Weſen), die Zweige, (die Vermögen und Eigenſchaften, die Blätter (Accidenzen und äußern Umſtände) die Blüthen und Früchte (Thätigkeiten und Wirkungen der Dinge) zu achten haben; das fünfte iſt der Wald (ſylva) als Merkbild einer Menge von Gegenſtänden, die mit einander vereinigt ſind u. w. Solcher Sigillen zählt Bruno dreyßig *) auf mit den nöthigen Figuren und Erklärungen. Unter den übrigen ſind auch folgende: Zeuxis ſeu Pictor (ſigill. XII), Phidias ſeu ſculptor (XIII), Daedalus (XIV), Propagator (XV), Numerator (XVI), Centurio (XVII), Rota Figuli (XXI), Alea (XXIV), Circei campi, horti et antra (XXVI), Clauſtrum Cabbaliſticum et Templum (XXVIII) u. a.

Der Sigillus ſigillorum iſt eine kurze, zum Theil allegoriſche und ſehr poetiſch ausgedrückte, wiewohl in Proſa verfaßte, Darſtellung derſelben metaphyſiſchen und topiſch mnemoniſchen Ideen des Bruno, die ich oben ausgehoben habe. Doch muß ich bemerken,

*) Ich vermuthe, daß das Buch: Liber triginta ſtatuarum, deſſen Bruno in einer andern Schrift, deren ich unten mit Mehrerm gedenken werde (de Monade, Numero et Figura p. 128), als eines nicht herausgegebenen (non editi ſed ſcripti) erwähnt, nie wirklich gedruckt worden. Wahrſcheinlich aber war oder iſt der Inhalt deſſelben ganz dem der Explicatio triginta ſigillorum ähnlich.

ken, daß dieſe Darſtellung mir ungleich klarer, kräftiger, unterhaltender, und in mehren Puncten vollſtändiger ſcheint *), als ſie in dem Werke de vmbris idearum iſt. Sie beſteht aus zwey Theilen. Der erſte enthält außer den Grundbegriffen vom menſchlichen Denkvermögen und dem Verhältniſſe desſelben zum Univerſum überhaupt eine Zahl Cautelas für den richtigen Gebrauch jenes, und eine Beſchreibung der fünf Stufengrade (progreſſionis graduum) in denen es ſich äußert als Sinn, Einbildung, Verſtand, Vernunft eines Sinnenweſens, und als reine

*) Zur Probe der Schreibart des Bruno in dem Sigillo ſigillorum mag gleich der Anfang dienen: Haec mihi inter alia diuinus ille Spiritus, qui ſordidis vnquam non conquieuit ingeniis, inſinuauit. Haeſitanti tibi, et ad rem ipſam penitus inflammanti, illud principio intentandum, vt ipſum, a quo excitaris exterius et incitaris interius, primum proximumque Deum colas, principem magnifices, numen inuoces et lumen aſpicias. Tria ſubinde in arte humana omni eſſe debere memento. Singula 1) ſapienter, priusquam fiant, excogitentur; 2) mature ſtrenueque expediantur; 3) ea quae excogitata expromptaque ſunt, ſeruentur atque viriliter defendantur. Hinc tres Deos artibus omnibus praeſidere tradit antiquitas, *Pallada*, *Vulcanum* et *Martem*. Haec eſt opificia quaedam numinum trinitas *Jovi* ſummo rerum architecto ſemper adſtans; ita vt quemadmodum trinitas tota ad Iovem, ita Vulcanus et Mars ad Palladem. Horum trium in arte diuina regnantium tria quoque in natura videmus eſſe veſtigia. *Palladis* veſtigium: ordo, quo res diſponuntur; *Vulcani:* velox progreſſus et promta quaſi ad partum properatio; *Martis:* ſtructura a generantibus tradita genitis. Ita ſingula quoque a perenni fonte 1) effluunt, 2) naſcuntur, 3) dum originem ſuam repetunt, in eundem refluunt; 1) fiunt, 2) adoleſcunt, 3) perficiuntur. Vnde Idem principium, medium et finem vocauit Orpheus.

reine Vernunft, die ſich über alles Körperliche erhebt. Dann folgt eine Lehre de multiplici contractione. Unter Contraction verſteht Bruno eine außerordentliche Spannung irgend eines geiſtigen Vermögens, oder einer Thätigkeit desſelben, wodurch außerordentliche Wirkungen hervorgebracht werden können, welche Spannung nach ſeiner Meynung eigentlich eine Zuſammenziehung der Kraft oder Thätigkeit in ſich ſelbſt iſt. So bewirkte das einſame Leben, welches Zoroaſter, Pythagoras, Jeſus, Raymund Lullus, und — Paracelſus eine Zeitlang führten (oder ihre contractio loci, wie es B. nennt), daß ſie ſich zur göttlichen Weisheit erhoben. Mittelſt der Zuſammenziehung des Horizonts zum Centrum durch die Spannung der Phantaſie vermag der Geiſt in entfernte Gegenden, wie die Seele des Hermotim, umher zu ſchweifen. Die Spannung des Glaubens oder die Contraction desſelben macht, daß man Berge verſetzen kann. Die Spannung der Zärtlichkeit gegen den Vater gab dem ſtummgebohrnen Sohne des Krösus die Sprache. Auch bey andern Fähigkeiten und Affecten zeigt Bruno dasſelbe, oft ſehr ſinnreich, und räth hernach jene Contraction insbeſondre in Anſehung des Erkenntnißvermögens unter den gehörigen Bedingungen und Einſchränkungen als ein Mittel zur wahren Philoſophie an.

Der zweyte Theil des Sigillus ſigillorum hat zum Zwecke, Regeln anzugeben, um den Geiſt von der Materie abzuziehen, und zur reinen Betrachtung zu gewöhnen. Bruno zeigt hier zuvörderſt vier innere Regierer und Bildner der geiſtigen Thätigkeit (quatuor internos actuum rectores): die Liebe, die Kunſt, die Magie, und die Mathematik.

tik. Dann giebt er vier Hauptobjecte an, das Licht, die Farbe, die Figur, und die Form, die auf vierfache Weiſe analogiſch nach den verſchiedenen Graden der Betrachtung, metaphyſiſch, phyſiſch, logiſch, und moraliſch zu unterſuchen ſind. Der Begriff der Form überhaupt veranlaßt ihn, die mannichfaltigen einander untergeordneten Claſſen derſelben, von der Urform an, aus welcher ſie zuletzt hervorgehn, zu entwickeln. Die Form überhaupt ſcheidet ſich zunächſt in eine dreyfache (progreſſus primae formae in ternarium): a) die Urform (ὑπερουσια, ſupereſſentia), die von dem höchſten Gipfel der Stufenleiter der Weſen ſich zur unterſten Tiefe der Materie herab erſtreckt, und in der metaphyſiſchen Welt der Quell aller Ideen, der Urheber aller Formen, und das Princip aller Samen und Keime der Natur iſt; b) die Form der phyſiſchen Welt, welche die Spuren der Ideen (veſtigia idearum) der Oberfläche der Materie ausdrückt, und gleichſam ein Urbild in zahlloſen entgegenſtehenden Spiegeln vervielfältigt; c) die Form der vernünftigen Welt, welche die Schatten der Ideen (vmbras idearum) für die Sinne numeriſch individualiſirt, und für den Verſtand zu allgemeinen Begriffen erhebt. Die Urform heißt Seyn, Güte, Einheit; in der metaphyſiſchen Welt iſt ſie ein Ding, ein Gutes, Princip der Mehrheit (ante multa); in der phyſiſchen Welt offenbart ſie ſich in Dingen, Gütern, Individuen; in der vernünftigen Welt entſpringt ſie aus Dingen, Gütern, und Individuen.

Die Formen der Naturdinge laſſen ſich wieder unter zwölf Gattungen bringen: Species, Fi-

gurae, Simulacra, Similitudines, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres, Sigilli. Nachdem Bruno dieſe namentlich aufgezählt hat, ſetzt er hinzu: Horum differentiam et diſtinctionem non a Grammatiſta, nec a vulgari Philoſopho perquiras; ſed per temet ipſum meditare; nos etenim ſi haec per alia nomina explicare velimus, progreſſum numquam terminandum adoriemur. Synonimiam enim puram in nominibus nullam eſſe credimus. Quisque igitur pro ſua facultate differentiam ad duodenarium multiplicandam pertentet. Von jenen zwölf Naturformen kann wieder eine jede mit allen übrigen verbunden werden, z. B. Speciei ſpecies, Figurae ſpecies, Simulacri ſpecies u. w., und ſo kommen hundert vier und vierzig untergeordnete Naturformen heraus, die Bruno in einer beſondern Figur darſtellt. Ich will noch erinnern, daß er die Naturformen, von denen hier die Rede iſt, indumenta intrinſecae formae nennt.

Den zwölf Gattungen der Naturformen entſprechen zwölf Gattungen von Formen der Sprache und der Urtheile: Reſolutio, Compoſitio, Additio, Diminutio, Capitis ſimilitudo, Transpoſitio, Abſtractio, Concretio, Denominatio, Etimologia, Interpretatio, Conſonantia. Jede derſelben kann wieder mit den zwölf übrigen, wie bey den Naturformen, verbunden werden, ſo daß abermals hundert vier und vierzig untergeordnete Sprech- und Denkformen entſpringen, die den hundert vier und vierzig untergeordneten Naturformen correſpondiren; z. B. Reſolutio reſolutionis, Reſolutio Compoſitionis, Reſolutio Additionis u. w. Drittens ſtatuirt Bruno auch zwölf Gattungen von Formen der Dinge überhaupt,

die

die das ſind, was die Kategorieen des Ariſtoteles und der neueſten Philoſophen; ja er behält die zehn Kategorieen des Ariſtoteles bey, und fügt nur noch Motum und Cauſam hinzu. Auch dieſe haben wieder dieſelbe Zahl von Unterarten, wie die obern Gattungen der Formen. Eben ſo werden die Acte des Vorſtellens und Begreifens (Intentiones animi) auf zwölf Formen zurückgeführt, ſo wie auch die ſittlichen Gegenſtände. Die Formen jener ſind: Genus, Definitio, Proprietas, Accidens, Oppoſitio, Modalitas, Aequipollentia, Conſequentia, Diſtributio, Comparatio, Diuiſio, Diſtinctio. Die Formen dieſer ſind: Iuſtitia, Prudentia, Fortitudo, Temperantia, Lex naturalis, Lex diuina, Lex gentium, Lex ciuilis, Neceſſarium, Honeſtum, Vtile, Delectabile.

B. nimt ferner Formen der Formen, und Fundamente der Formen an, und zwar allemal wiederum zwölf. Durch die erſteren wird diſtinguirt, getheilt, zuſammengezogen, beſchränkt, definirt, beurtheilt. Unter ihnen ſelbſt verſteht B. folgende Erkentnißbeſtimmungen: primario vel ſecundario, abſolute vel reſpectiue, actu vel potentia, ſimpliciter vel ſecundum quid, intrinſece vel extrinſece, vere vel apparenter, per ſe vel per accidens, communiter vel proprie, neceſſario vel contingenter, mediate vel immediate, naturaliter vel attributiue, principaliter vel reductiue. Die Fundamente der Formen werden in zwey Claſſen unterſchieden: a) in die nächſten (proxima), die bey der Erkentniß aller Dinge zum Grunde liegen, und b) in die erſten (prima), die nicht bloß die Erkentniß, ſondern auch das Weſen der Dinge begründen. Jene ſind: Si eſt, Quid eſt, Ex quo eſt, Quantum eſt,

Qua-

Quale eſt, Vbi eſt, Quando eſt, Quomodo eſt. Cum quo eſt, Circa quod eſt, Ad quid eſt, Quia eſt. Vermuthlich ſind dieſe Fundamente der Formen hier in transſcendental logiſcher Hinſicht vom B. aufgeſtellt; hingegen oben, wo er eben dieſelben als Formen der Dinge überhaupt angiebt, in metaphyſiſchem Betrachte. Die erſten Fundamente der Formen ſind: Diuinum et Supereſſentiale, Ideale, Intelligentiale, Cosmicum, Daemonicum, Senſitiuum, Vegetatiuum, Primum Compoſitum, Elementum, Mos, Ratiocinium, Sermo.

Außer allen jenen Formen, welche auch zum Behufe der Topik und Mnemonik gekannt und ſtudirt werden müſſen, giebt es noch zwölf Proſecutores der Wiſſenſchaften, nehmlich: a) vier Indices: Senſibile, Imaginabile, Rationabile, Intelligibile; b) vier Teſtes, ohne welche nichts bewieſen werden kann: Abſtractio, Contractio, Numerus, Menſura; c) vier Directores: Similitudo, Proportio, Ordo, Symmetria. So werden endlich hervorgebracht die vier verlangten Wirkungen der Ars artium und des Sigillus Sigillorum: Inuentio, Diſpoſitio, Iudicium, Memoria.

Dieſe ganze Formenclaſſification des B., ſo wie die darauf von ihm erbaute Topik und Mnemonik, kritiſiren ſich ſelbſt. Das Willkührliche, Gekünſtelte, Unrichtige, Unlogiſche und Spielende derſelben fällt in die Augen. Es iſt erſtaunlich, wie das grillenhafte Vorurtheil für die Lulliſche Kunſt einen ſonſt als Metaphyſiker ſo tiefſinnigen und conſequenten Denker ſo arg blenden, und in ſo mäandriſche Gänge eines endloſen Labyrinths verführen konte. Das Wunderlichſte iſt dabey, daß B. mit dieſer ſeiner verwickelten

und endloſen Kunſt, die, wie ſeine folgenden logiſchen Schriften beweiſen werden, durch ihn immer noch verwickelter wurde, die Theorie des logiſchen Denkens und der rhetoriſchen Darſtellung noch gar ſehr zu vereinfachen und zu erleichtern wähnte.

Zur Einleitung in das Werk de triginta Sigillis ſchrieb Bruno noch einen andern kleinen Tractat: Noua et completa Ars reminiſcendi et in phantaſtico campo exarandi *). Der Zweck desſelben ſollte ſeyn, auf eine popularere Art die allgemeinen Regeln zur Erleichterung, Stärkung und Sicherung des Gedächtniſſes anzugeben, ſo daß Niemand, der nur mittelmäßiges Talent hätte, von dem Vortheile der neu erfundenen Mnemonik ausgeſchloſſen würde. Der Tractat beſteht aus zwey Theilen, von welchen der erſte die mnemoniſche Theorie, der andre die Praxis betrifft.

In der Theorie handelt Bruno erſtlich von der Art und Weiſe, die inneren Sinne, hauptſächlich die Phantaſie und den Verſtand, die gleichſam die Pforten zum Gedächtniſſe ſind, zu bilden. Er unterſcheidet vier innere Sinne, die er mit vier kleinen Kammern

*) Philothei *Jordani Bruni*, Nolani, recens et completa *Ars reminiſcendi* et in phantaſtico campo exarandi, ad plurima in triginta ſigillis inquirendi, diſponendi, atque retinendi implicitas nouas rationes et artes introductoria. Ohne Druckort, Jahrzahl und Dedication, aber mit einer ſehr beſcheidenen Vorrede, an deren Schluſſe Bruno ſagt: Caetera, quae in prohemiis et ampullatis exordiis ſolent proponi, praetermittimus. Der Tractat iſt mit ähnlichen Typen und auf ähnlichem Papier gedruckt, wie der Sigillus Sigillorum; alſo auch in England herausgegeben.

mern (cellulis) vergleicht, aus deren einer man in die andre geht. Der erſte nach den Peripatetikern ſogenannte gemeinſchaftliche Sinn (ſenſus communis) hat ſeinen Siz im vordern Theile des Gehirns; der zweyte erſtreckt ſich bis zum Mittelpuncte deſſelben und iſt die Wohnung der Phantaſie; der dritte, der an jenen grenzt, iſt der Ort des Verſtandes, und der vierte der Aufenthalt des Gedächtniſſes. Bruno verlangt, daß die Ordnung der Geiſtesthätigkeiten ſich nach dieſer Lage der innern Sinne richten ſolle, ſo daß man ſucceſſiv von der einen zur andern vsque ad vltimum memoriae cubile übergehe. Das vornehmſte Vermögen für das Gedächtniß iſt der Verſtand, ſofern er Begriffe aus Bildern der Phantaſie, die aus den Empfindungen der Sinne entwickelt werden, dem Gedächtniſſe überliefert. Der Verſtand iſt alſo ianua, introitus et clavis vnica cubilis memoriae. Was beſtimt und deutlich vom Verſtande gedacht und erkant wird, wird auch deſto leichter und ſicherer im Gedächtniſſe behalten werden. Dann erörtert Bruno die Lehre von den Subjecten und Formen (ſubiectis et adiectis ſ. formis) der Erkentniß. Jene ſind entweder (im mnemoniſchen Betrachte) compoſita naturalia, oder ſemimathematica, oder verbalia poſitiua. In Anſehung der erſtern werden z. B. folgende Regeln gegeben: Der Subſtanz nach müſſen ſolche Subjecte gewählt werden, die für das Auge empfindbar ſind, z. B. Steine, Bäume, oder Kunſtwerke, als Säulen, Statuen; der ſtetigen Größe nach ſolche, die nicht zu groß ſind und das Geſicht zerſtreuen, auch nicht zu klein und ſich dem Geſichte entziehen; der diſcreten Größe nach ſolche, die als Gattungsmerkmale dienen, damit die Mehrheit der Individuen leichter gefaßt werde.

Die

Die bloß mathematiſchen Subjecte (pure mathematica) werden ſchwer gefaßt und behalten; man kann hier dem Verſtande und Gedächtniße nicht anders zu Hülfe kommen, als lediglich durch die Ordnung, daß man in der Geometrie vom Triangel zum Quadrat, Fünfeck, Sechseck u. w., eben ſo in der Arithmetik von kleinern Zahlen zu größern und von einfachern Verhältniſſen zu zuſammengeſetztern, fortſchreitet. Daher iſt es rathſam zur Erleichterung des Gedächtnißes, Naturgegenſtände mit den mathematiſchen Begriffen zu verbinden, und das ſind die ſemimathematica, die Bruno meynte. Z. B. Um die Decas zu behalten, kann man zur Bezeichnung des Eins ein Lineal überhaupt, der Zwey ein hölzernes Lineal, der Drey ein eiſernes, der Vier ein ehernes, der Fünf ein ſilbernes, der Sechs ein goldenes, der Sieben ein ſeidenes, der Acht ein tuchenes (pannea), der Neun einledernes (coriacea), der Zehn ein Lineal von Fell (pellicea) nehmen. Auch ſchlägt er ſtatt jener Zeichen vor (1) die Werkzeuge des Ackerbau's, (2) der Schmiedekunſt, (3) des Krieges, (4) des Schneiderhandwerks, (5) des Metzgerhandwerks, (6) des Gartenbau's, (7) der Kochkunſt, (8) der Medicin, (9) des Barbierens, (10) des Begrabens. Man verzeihe mir, daß ich dieſe mnemoniſche Vorſchläge des Bruno hier anführe; ich thue es mit einer gewiſſen Wehmuth; ſie ſind ein lehrreiches Beyſpiel, welch' ein kindiſcher Kleinigkeitskrämer auch ein großer Kopf werden kann, der von einem Vorurtheile inficirt iſt, das ſeiner Natur nach zur Kleinigkeitskrämerey verleitet. Inzwiſchen fiel doch dem Bruno, gleich nachdem er dieſe Vorſchläge gethan, ein, wie ich zu ſeiner Ehre nicht verſchweigen darf, daß man zu Zeichen der Dekas — die zehn

Finger brauchen könne *). Wegen der Regeln die verbalia poſitiua angehend verweiſt hier Bruno auf ſeine Clauis magna. Auch die Vorſchriften für die Formen der Gegenſtände der Erkentniß zur leichtern Faſſung und Behaltung dieſer ſind den obigen ähnlich. Z. B. die Gegenſtände müſſen ſo geſtellt werden, daß ſie am meiſten in's Auge fallen, und wenn ihrer eine Mannichfaltigkeit iſt, daß ſie am geſchwindeſten unterſchieden und doch auch überſehen werden können. Man muß ſich bemühen, daß durch die Gegenſtände Bewunderung, Furcht, Liebe, Hoffnung, Abſcheu und andere Affecten erregt werden; eben dadurch prägen ſie ſich eher und tiefer dem Gedächtniße ein. Vor der Gleichheit und Aehnlichkeit hat man ſich hier am meiſten zu hüten. Bruno macht hiervon eine intereſſante Anwendung auf das Erlernen einer Sprache, und ertheilt mehrere nützliche Winke zur Erleichterung des Sprachunterrichts bey Kindern. Der zweyte Theil des Tractats, die Praxis, iſt ſehr kurz, und B. ſagt darin nichts weiter, als daß die obigen vorgetragenen Regeln zur Beförderung theils des Wortgedächtnißes, theils des Sachgedächtnißes angewandt werden müßten. Angehängt iſt hier wieder eine Ars alia breuior et expeditior ad verborum memoriam in einem Aenigma in Verſen mit einer proſaiſchen Erklärung.

Weil Bruno die lulliſche Kunſt immer weiter verfolgte und entwickelte, hauptſächlich aber, weil er ſeinen Aufenthaltsort ſo oft veränderte, und auf keiner Akademie länger als einige Jahre lehrte, ſo kann es nicht

*) Auch ſetzt B. hinzu (Theor. P. II. cap. 4.): Rem fuſius, quam par eſſe videtur artis dignitati, explicuimus.

nicht befremden, daß faſt an jedem Orte, wo er gelehrt hat, ein paar Bücher über die lulliſche Kunſt von ihm erſchienen ſind. Denn wo er als wandernder Gelehrter hinkam, ſah er ſich genöthigt, erſt die lulliſche Kunſt anzupreiſen, und auf eine ſolche Art zu charakteriſiren und darzuſtellen, die ihm für ſeine dermalige Abſicht die zweckmäßigſte ſchien; welche Gelegenheit er zugleich benutzte, um ſeine weiteren in jener gemachten Erfindungen zur Notiz des Publicum's zu bringen. Auch während er in **Wittenberg** lebte, gab er mehrere die lulliſche Kunſt betreffende Schriften heraus, die ſich an die oben erwähnten Werke anſchließen, ſich auf dieſelben beziehen, und zum Theile Fortſetzungen davon ſind.

Die erſte dieſer Schriften handelt de Lampade combinatoria Lulliana, und iſt dem akademiſchen Senate zu Wittenberg zugeeignet *). Die lange Dedications-

*) *Jordanus Brunus*, Nolanus, *de lampade combinatoria Lulliana.* Ad infinitas propoſitiones et media inuenienda, ad dicendum et argumentandum juxta modum habitus, quo ſaltem quiſpiam de quocumque ſubjecto deſcriptivam quandam et qualemcunque quid nominis habeat rationem. Eſt et vnica clauis ad omnium Lullianorum (cujuscunque generis) operum intelligentiam, et non minora plurima Pythagoricorum Cabaliſtarumque myſteria conſequenda etc. Ad ampliſſimum Vitebergenſis Academiae Senatum. Witebergae a. 1587. 8. Ich will hier aus der Dedicationsepiſtel noch folgende Stelle einrücken: Vos me ſuscepiſtis, acceptaſtis et mecum ad hanc vsque diem benigniſſime tractaſtis: hominem quippe nullius apud vos nominis, famae, aut valoris, *e Galliae tumultibus elapſum*, nulla principum commendatione ſuffulctum, nullis, quae vulgus ſuſpicere ſolet, externis inſignitum ornamentis, *neque in veſtrae religionis dogmate probatum vel interrogatum;* ſed tantum quod

tionsepiſtel enthält auſſer einer Lobrede auf den Raymund Lullus und deſſen Kunſt, durch deren Studium ſich Nicolaus Cuſanus, Theophraſtus Paracelſus, Cornelius Agrippa von Nettesheim u. a. zu ausgezeichneten Philoſophen gebildet hätten, eine Reihe von Dankſagungen an den Senat und alle einzelne mit Namen angeführte Mitglieder

quod non hoſtili, ſed tranquillo generalique philantropia praeditum ſpiritum, *Philoſophicaeque profeſſionis titulum prae me tuli et oſtendi, ſolum quod in Muſarum curia alumnus eſſem:* vobis ſatis eſſe potuit, vt dignum exiſtimaretis, qui gratiſſimis vlnis a vobis exciperetur, *in Album referretur Academiae*, et in adeo nobiliſſimorum doctiſſimorumque numero computaretur, vt non veluti priuatam ſcholam, non praeſeruatum quoddam conuenticulum, ſed, quod *Germanicas Athenas* decet, vere *vniuerſitatem* agnoſcerem. Aus dieſer Stelle erhellt: 1) daß Bruno von Paris ſich unmittelbar nach Wittenberg begab; 2) daß er in Wittenberg nicht förmlicher Apoſtat wurde, und zum Proteſtantismus übergieng; denn dieſe Dedicationsepiſtel iſt geſchrieben, nachdem B. ſchon ein Jahr in Wittenberg geweſen war; 3) daß er zwar in Wittenberg gelehrt habe, und unter die Univerſitätsverwandten aufgenommen, aber nicht wirklich als Profeſſor angeſtellt worden ſey. Eine andere Stelle eben dieſer Dedicationsepiſtel beweiſt jedoch ausdrücklich, daß Bruno in England, und namentlich in Oxford, ſich aufgehalten hatte, ehe er nach Wittenberg kam. Er ſagt hier: Jam quamuis ea in veſtro proponi videretis auditorio, quae licet itidem in regiis *Tholoſae*, *Pariſiorum*, et *Oxoniae* auditoriis *obſtrepuerint prius*, neque vlla ratione aliquod Theologiae religionisue genus in rei veritate oppugnent, vt mihi eruditiores quosque adſtipulaturos perpetuo certe ſcio; quia noua, non hactenus recepta etc. — non naſum intorxiſtis — in me non eſt ſcholaſticus furor excitatus; ſed — alienum velut aegrotantem ſpiritum medica quadam arte atque pacientia compreſſiſtis, vt ea ipſa, quae vos palam pro longanimi quadam benignitate non arguiſtis, ego ipſe ex animo reprobarim. —

der deſſelben für die Humanität, womit B. von ihnen aufgenommen und begünſtigt worden war. In der Einleitung rechtfertigt ſich Bruno gegen die Grammatiſten wegen der neuen unlateiniſchen Terminologie, deren ſowohl Lullus ſich bedient habe, als auch er ſich bediene, und die bey der gänzlichen Neuheit der Methode unvermeidlich ſey *). Das Buch ſelbſt übrigens iſt nichts weiter, als eine umſtändlichere Erläuterung des kleinern Werks de compendioſa architectura et complemento artis Lullii, das ich oben beſchrieben habe. Bruno giebt kurze Erklärungen von Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen; vergleicht dieſe mit dem Alphabet, dem Syllabicum, und dem Dictionarium; dann ſtellt er dieſelben neun Elementarbegriffe mit den dazu gehörigen abſoluten und relativen Prädicaten und Fragen (S. oben S. 719.) unter den erſten neun Buchſtaben des Alphabets als Zeichen auf, erörtert dieſe genauer, und fügt die übrigen Regeln und Figuren mit den nöthigen Scholien hinzu, nur ungleich zahlreicher und detaillirter.

Die zweyte Schriſt des Bruno, die er ebenfalls zu Wittenberg ausgearbeitet, und dem damaligen Kanzler der dortigen Univerſität, Georg Mylius, gewidmet hat: De progreſſu et lampade venatoria Logicorum, iſt eine allegoriſche Vorſtellung der Logik und ihrer Anwendung unter dem Bilde einer

*) Ibid. prooem. cap. 1. Nouarum intentionum repertorem antiquam perſequi ſermonis formam, rara et inaudita vulgaribus conſuetisque dictionibus in quibusdam propoſitis aperire, nil aliud eſt praeterquam vt manibus impalpabilia contrectare.

ner Jagd *). Die Gegenſtände der menſchlichen Erkentniß machen ein weitläufiges oft ſehr unwegſames verwachſenes dornichtes Gehege (Campus) aus. In der Mitte dieſes Geheges iſt ein Thurm (turris), auf welchen alle Gänge aus dem Gehege zulaufen, und der das Object überhaupt bezeichnet, mit welchem ſich die Speculation beſchäfftigt. Die nächſten Felder (agri) um dieſen Thurm her ſind Accideus, Proprium, Species, Genus, Definitio. Dieſe nebſt dem Objecte überhaupt ſind das Ziel der Jagd. Der Jäger (Venator) iſt der Menſch, und zwar bald als Theologe, bald als Phyſiker, als Metaphyſiker, als Moraliſt, als Rechtsgelehrter, als Rhetor u. w. Das Wild (venatile) iſt die Auflöſung eines dialektiſchen Problems. Die Jagdhunde (Canes) ſind von zwiefacher Art, theils leichtfüßigere und ſchnellere (Plaudi), theils langſamere aber ſtärkere (Moloſſi). Von der erſten Art ſind die Inductionsſchlüſſe (Paradigmen), von der andern die Syllogismen; jene haſchen das Wild leichter, beſonders das niedere Wild, laſſen es aber oft wieder laufen; dieſe hingegen halten das Wild, beſonders das Hochwildpret, das ihnen jene zugeführt, oder wenigſtens im Fliehen aufgehalten haben, feſt, und machen die Jagd erſt recht einträglich. Das Netz (rete) iſt das zur Fertigkeit ausgebildete Vermögen, Propoſitionen zu wählen und zu Syllogismen zu vereinigen, um darin das Wild fangen zu können. Zur Entdeckung des Wildes iſt auch eine Warte (ſpecula) erfoderlich. Dieſe beſteht darin, daß man den Gegenſtand der

*) *Jordanus Brunus*, Nolanus, *de progreſſu et lampade venatoria Logicorum.* Ad promte atque copioſe de quocumque propoſito problemate diſputandum. Anno 1587. 8.

der Unterſuchung erſt gehörig ſondert und läutert, um ihn mit deſto größerer Klarheit betrachten zu können; daß man denſelben hernach in ſeinen abſoluten Weſen und relativen Beziehungen erwäge, und ſowohl auf ſeine eigenthümliche Natur als ſeine Verſchiedenheit von andern Dingen Rückſicht nehme. Da das Gehege, in welchem die Jagd gehalten wird, oft ein Dickicht iſt, in welchem ſich das Wild verbirgt, ſo bedarf es auch eines Scheidungsmittels (haſta diſcretiva), nehmlich der Diſtinction. Die ganze Allegorie wird beſchloſſen mit einer ausführlichen Beſchreibung der Felder, die zunächſt um den Thurm im Gehege liegen. Ich brauche wohl kaum hinzuzuſetzen, daß B. bey jedem einzelnen allegoriſchen Bilde die logiſchen, topiſchen und mnemoniſchen Regeln anbringt, die ſich damit verbinden ließen. Auch von den Schlußarten in den drey erſten ſyllogiſtiſchen Figuren kommen gleich im Anfange des Werks noch vor der eigentlichen Allegorie Embleme vor.

Die dritte Schrift des Bruno: De ſpecierum ſcrutinio et Lampade combinatoria Raymundi Lullii *), iſt ein bloßer Abdruck der vorher bemeldeten: De lampade combinatoria Lulliana, außer daß hier ein Dedi-

*) *Iordanus Brunus*, Nolanus, *de ſpecierum ſcrutinio et Lampade combinatoria Raymundi Lullii*, Doctoris Heremitae omniſcii, propemodumque diuini. Pragae. Excudebat Georgius Nigrinus. Anno 1588. 8. Dieß Specierum ſcrutinium nebſt den beyden vorhergehenden Werken des Bruno, ſind wieder abgedruckt in den Opp. *Raymundi Lullii;* Argentinae 1598. 8. p. 682 ſq. Nach Brucker Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 39 ſtehn ſie auch in den Opp. *Raym. Lullii;* Argentor. 1651.

Dedicationsſchreiben, wie ich ſchon bemerkt habe, an Don Guilelmus a Sto Clemente, ſpaniſchen Geſandten bey Kayſer Rudolph II., vorgeſetzt iſt, und die Tafeln der neun Elementarbegriffe, ihrer abſoluten und relativen Prädicate, und die Figuren zur Bezeichnung der mannichfaltigen Verbindung dieſer, voran geſchickt ſind, deren Inbegriff Bruno eigentlich unter dem Specierum ſcrutinium verſteht.

Die letzte von Bruno ſelbſt herausgegebene topiſch mnemoniſche Schrift handelt: De imaginum, ſignorum et idearum compoſitione, in drey Büchern *). Die Dedicationsepiſtel an Hrn. von Elkow rühmt den Werth der Lulliſchen Kunſt für die Philoſophie und die Erweiterung der Erkentniß überhaupt.

*) *Iordani Bruni*, Nolani, de imaginum, ſignorum et idearum compoſitione, ad omnia inuentionum, diſpoſitionum et memoriae genera *libri tres*. Ad illuſtrem et generoſiſſ. *Ioan. Hainricum Haincellium Elcouiae Dominum*. Mit dem Motto: *Credite et intelligetis*. Francofurti ap. Ioan. Wechelum et Petrum Fiſcherum conſortes 1591. 8. Meine Beſchreibung und Darſtellung dieſes Werks iſt unabhängig von dem ſchätzbaren Auszuge des Hrn. Fülleborn (Beyträge zur Geſch. d. Philoſ. St. VII. S. 57 ff.) gemacht worden. Da ich Gelegenheit hatte, die übrigen ähnlichen Schriften Bruno's in chronologiſcher Ordnung kennen zu lernen, und Hr. F. dieſe nicht kannte, ſo iſt es gar kein Verdienſt, wenn ich den Sinn des Bruno beſtimter und deutlicher gefaßt habe, als er in jenem Auszuge des Hrn. F. angegeben iſt. Uebrigens geſtehe ich ebenfalls, daß auch mir in dieſem Werke des Bruno, wie in den vorher beſchriebenen, vieles räthſelhaft iſt, und pflichte dem Urtheile des Hrn. F., daß das Ganze für vanae ſpecies velut aegri ſomnia zu halten ſey, inſofern völlig bey, als es ſich auf topiſche und mnemoniſche Künſteleyen bezieht.

haupt. Das ganze Werk Gottes, der Natur und der Vernunft, ſagt B., beſteht in der Idee, Imagination, Adſimilation, Configuration, Deſignation und Notation. Nach der Analogie dieſer ahmt die Natur die Wirkſamkeit der Gottheit auf eine bewundernswürdige Weiſe nach, und der menſchliche Verſtand wetteifert wiederum mit der Natur. Wer bemerkt nicht, aus wie wenig Elementen die Natur ſo viel ſchafft? Sie bewirkt dieß dadurch, daß ſie jene Elemente mannichfaltig ſtellt, ordnet, verbindet, bewegt, anfügt, und ſo die verſchiedenen Formen aus den Tiefen der Möglichkeit zum wirklichen Daſeyn erhebt? So iſt auch dem Menſchen nichts leichter, als das Zählen, a) daß Eins, Zwey, Drey, Vier ſind; b) daß Eins nicht Zwey, Zwey nicht Drey, Drey nicht Vier ſind; c) daß Eins und Zwey gleich Drey, und Eins und Drey gleich Vier ſind. Hierauf reducirt ſich alles Wahrnehmen, Erkennen, und Behalten. Alles unſer Erkennen aber, d. i. alle Thätigkeit unſeres Verſtandes iſt entweder ſelbſt bildlich, oder doch nicht ohne Bild. Wir verſtehn nichts, wenn wir nicht zugleich Bilder (phantasmata) anſchauen; oder wir erkennen nichts in einer gewiſſen Einfachheit, Selbſtbeſtande und Einheit, ſondern alles nur in der Zuſammenſetzung, der Vergleichung, der Mehrheit der Merkmale, mittelſt der Unterſcheidung und Reflexion. Bey dieſer Beſchaffenheit unſers Verſtandes muß auch ſeine Thätigkeit derſelben entſprechen. Er muß bey der Unterſuchung, Erfindung, Beurtheilung, Anordnung, Erinnerung ſich nicht von dem Spiegel entfernen, der die Bilder der Gegenſtände zurückwirft. Wenn die Natur dieſen Spiegel uns rein und plan vorhält, und durch die Kunſt innerhalb des Horizontes der Vernunft das Licht

der Regeln uns leuchtet; ſo werden wir durch den Gebrauch dieſes Lichtes und die Klarheit und Deutlichkeit der Bilder zur höchſten Wahrheit und Glückſeligkeit gelangen, deren die menſchliche Natur fähig iſt. Zur Ergänzung der hierzu erſorderlichen Theorie beſtimte Bruno das gegenwärtige Werk.

In dem erſten Buche charakteriſirt er die verſchiednen allgemeinen Gattungen der Bezeichnung; hernach erörtert er die Bedingungen, unter welchen Objecte vergegenwärtigt, geordnet, und die Bilder derſelben eingeprägt und wieder dargeſtellt werden; endlich zeigt er, wie man Tafeln der verſchiedenen Gemeinbegriffe mache, und entwirft ſelbſt ſolche Tafeln (atria, campos), die nach ſeinem Vorgeben alles enthalten ſollen, was nur geſagt, gewußt und eingebildet werden kann, alle Künſte, Sprachen, Werke und Zeichen. Aus dieſem Buche will ich Einiges ausheben, das zur Erläuterung des Inhalts der vorher von mir beſchriebenen Werke des Bruno nützen kann.

Das Ding iſt entweder metaphyſiſch, oder phyſiſch, oder logiſch; ſo wie es drey Principien alles Vorhandnen giebt, Gott, Natur und Kunſt; und drey Wirkungen, eine göttliche, natürliche und künſtliche. Alles was nicht nach Nothwendigkeit, ſondern abſichtlich wirkt, muß vorher eine Vorſtellung von dem zu bewirkenden Gegenſtande haben. Dieſe Vorſtellung, wenn ſie der Natur vorher gehend gedacht wird (ante naturalia), heißt Idee (idea); in der Natur ſelbſt iſt ſie Form oder Spur der Ideen (forma ſiue veſtigium idearum); iſt ſie der Natur folgend (poſt naturalia) und von ihr entlehnt, ſo heißt

heißt ſie Verſtand oder Begriff, wird in den erſten und zweyten (concreten und allgemeinen Begriff) unterſchieden, und auch wohl Schatten der Ideen genannt (vmbra idearum). Die Ideen gehen als die Urſachen der Dinge vor den Dingen her; die Spuren der Ideen ſind die Dinge ſelbſt oder ſie ſind in den Dingen; die Schatten der Ideen ſind vor den Dingen ſelbſt oder nach den Dingen. In eben dem Verhältniſſe, wie die Naturdinge vollkomner ſind, als die Schatten der Ideen, iſt die Uridee, das principium effectiuum ſupernaturale ſubſtantificum ſupereſſentiale, vollkomner, als die Natur.

Die Dinge (entia) überhaupt (mit Ausſchluß des ſupereſſentiellen Princips) können alſo eingetheilt werden: in eigentliche Dinge, die wirklich ſind (res, quae ſunt), und in Merkmale von Dingen (ſigna, indicationes); oder, was hiermit einerley iſt, in Subſtanzen und Accidenzen (Materie und Form). Die Unterſuchung des Bruno geht nun nicht die eigentlichen Dinge an, ſondern bloß die Merkmale oder Zeichen derſelben. Daß durch die letztern eigentlich die Mannichfaltigkeit aller Dinge nach ihren Formen hervorgebracht wird, muß dem bald einleuchten, der nur einigermaßen die uns überall anſprechende und die Formen der Dinge bezeichnende Natur betrachtet hat. Denn die Materie trägt nicht ſo viel zur Production eines beſtimten Naturdinges bey, als die Idee und Form. In dieſem letztern Principe (der Idee) läuft Alles zuſammen und macht eine Einheit aus; in eben dieſem aber und durch dieſes wird auch wiederum Alles in ſeine Gattungen, Arten und Individuen vertheilt. Zum

Beweiſe dient, daß dieſelbe Nahrung im Hunde zur Subſtanz und zum Samen des Hundes, im Menſchen zum Samen des Menſchen, im Affen zum Samen des Affen wird, vermöge der in jedem gegenwärtigen und wirkſamen Idee, die gar nicht von den Dingen getrennt, ſondern auf's innigſte mit ihnen vereinigt iſt. Daher iſt es auch der Zweck der Unterſuchung des Bruno in Beziehung auf den Verſtand und das Gedächtniß Alles als Eins, und Eins als Alles darzuſtellen. Der Verſtand und das Gedächtniß ſollen der Idee oder Form der Natur correſpondiren. Der Zuſammenhang der Unterſuchung über die Materie und ihre Formen überhaupt wird vom Bruno folgendermaßen beſtimt: Wenn man jenſeit der Natur (ſupranaturaliter) das Eine Unendliche, das intenſiv ein Ganzes überall, und ganz im Unermeßlichen iſt, erkant hat; ſo kann man ſich dieß Eine auf gleiche Weiſe als extenſiv unendliches Univerſum, das in verſchiedenen Theilen und in verſchiedenen Orten körperlich wahrnehmbar iſt, vorſtellen; hernach die Formen der Subſtanz (als objectiv) und die Accidenzen, die wirklich in der Subſtanz gefunden werden; dann folgt die Vernunftordnung der Welt ſubjectiv (ordo mundi rationalis) nach der Analogie der Natur, von der ſie ein Schatten, ſo wie die Natur ſelbſt ein Bild und eine Spur des Göttlichen iſt.

Die Natur alſo erwägt hier Bruno gleichſam als einen lebendigen Spiegel, in welchem wir die Bilder der Naturdinge, die Schatten des Göttlichen, erblicken. Dieſer Spiegel enthält die Idee (Form) als ſein Cauſſalprincip, wie die Vorſtellung des Objects im Verſtande des Künſtlers der Grund iſt,

der

der die Arbeit desſelben beſtimt. Die Natur enthält aber die Idee als die Subſtanz ſelbſt; denn die Materie iſt nichts weiter (wenn wir nicht an dem Ariſtoteliſchen Begriffe derſelben kleben wollen) als eben dieſe Subſtanz, die aus ſich ſelbſt zahlloſe Formen im unendlichen Wechſel hervorlockt, d. i. nichts weiter als die Idee (Form) überhaupt. Man kann aber die Idee der Natur in zwölf Gattungen ſcheiden, durch die ſie für den Verſtand erkennbar wird: 1) Idee (Idea), als das metaphyſiſche Princip, die Form überhaupt, deren Grund ſupernaturaliſtiſch iſt; 2) die Spur (veſtigium), die Form der phyſiſchen Welt (Natur); 3) Schatten (vmbra), die Form des Univerſum's im Verſtande; 4) Note (nota), alles, was aus den nächſten oder entfernten Gründen, unmittelbar oder mittelbar etwas anzeigt; 5) Charakter (character), was durch Züge von Linien und Puncten etwas bezeichnet z. B. die Buchſtaben; 6) Zeichen überhaupt (ſignum), was Alles umfaßt, wodurch etwas bezeichnet wird; 7) Zeichen insbeſondre (ſigillum), was einen Gegenſtand nach einzelnen merkwürdigern Theilen oder Eigenſchaften bezeichnet; 8) Anzeichen (indicium), was nicht die Sache ſelbſt bezeichnet, ſondern nur dieſelbe ankündigt und darauf aufmerkſam macht; 9) Figur (figura), was nicht das Innere, (wie die Idee, Spur, der Schatten), ſondern das Aeuſſere bezeichnet und einen Raum einſchließt, wodurch ſich die Figur vom Charakter unterſcheidet; 10) Aehnlichkeit (ſimile), eine ſinnlich wahrgenommene und in der Phantaſie aufbewahrte Form, die mit einem Objecte zuſammenſtimt; 11) Proportion (proportio), was ein Verhältniß mehrer Dinge ausdrückt; endlich 12) Ebenbild (imago), was völli-

ge oder größere Gleichheit mit ſeinem Gegenſtande bezeichnet, und alſo noch ausdrucksvoller iſt, als die bloße Aehnlichkeit. Alle für den Verſtand erkennbare Form der Natur aber, ſie mag bezeichnet ſeyn, wie ſie will, muß auf den Geſichtsſinn bezogen werden, d. i. überhaupt bildlich ſeyn. Viſus enim ſpiritualiſſimus ſenſuum vniuerſorum eſt. Dieſe Bilder laſſen ſich denn nach dem phyſiſchen, mathematiſchen, und logiſchen Momente unterſcheiden und erwägen *).

Nach der allgemeinen Erörterung der Bezeichnungsarten der Natur und ihrer Verſchiedenheiten theilt Bruno Regeln mit, wie wir aus gegebenen Zeichen auf die Natur und Eigenſchaften der Objecte ſchließen können, alſo eine allgemeine Semiotik **), bey der ich aber nicht verweilen will. Er bringt eben dieſe Regeln auch in lateiniſchen Verſen vor, die aus einem poetiſchen Werke desſelben: Templum Mnemoſynes, von dem ich nicht weiß, ob es jemals gedruckt ſey, herübergenommen ſind. Auch iſt zu bemerken, daß dieſe Regeln ebenfalls von Tönen und der Sprache, als Zeichen der Gedanken, gelten ſollen.

Das Vehikel der Bilder iſt das Licht, und über dieſes macht Bruno einige intereſſante Bemerkungen, die zugleich ſeine Vorliebe für den Cabbalismus beweiſen. Das Licht überhaupt iſt eine an ſich unſichtbare Subſtanz, die durch das Unermeßliche verbreitet iſt, allen Theilen des Univerſum's einwohnt, und durch eine gewiſſe Verbindung und Miſchung mit der Finſterniß in ein empfindbares Licht übergeht (in lucem ſenſibilem demigrat). Es iſt feh-

lers

*) *Iord. Brunus* de compoſ. imag. lib. I. cap. 5.

**) Ibid. lib. I. cap. 8.

lerhaft, wenn man jenes reine und einfache Licht überhaupt mit dieſem zuſammengeſetzten empfindbaren Lichte z. B. dem Sonnenlichte, verwechſelt. Nun iſt unſere Seele nicht nur, ſondern auch die Weltſeele, mit jenem reinem geiſtigen Lichte begabt worden, und darauf gründet ſich das Vermögen der innern Sinne, Geſtalten abweſender Dinge im Wachen und im Traume wahrzunehmen, ohne alle Mitwirkung des Sonnenlichts oder gemeinen Feuers. Dadurch iſt der Menſch im Stande, ſich nicht nur die wirkliche Welt im Innern ſeines Geiſtes zu vergegenwärtigen; ſondern auch durch Vergleichung und mannichfaltige Zuſammenſetzung der wahrgenommenen Merkmale ſich eine zahlloſe Menge neuer Gegenſtände, eine eigene Phantaſieſchöpfung, hervorzurufen. Eben dieſes Vermögen iſt auch die Quelle aller Bilder. Will man es nicht Licht nennen, ſo mag man es den Sinn der Sinne oder Spiritus phantaſticus heißen. Es ſammelt, begreift, verbindet die Formen, zieht daraus neue Begriffe, und legt dieſe im Gedächtniſſe nieder. Bruno betitelt es daher auch die Scheure der Formen (horreum ſpecierum), zu welcher die Begierden, Neigungen und Affecten die Schlüſſel, oder Thürhüter, oder Thüren ſind, wie es komt. So wie die Formen der Natur objectiv nicht ohne Materie und ein gewiſſes Subject beſtehen; denn alles Zuſammengeſetzte erfodert Materie, Größe, und Ort; ſo können auch die Vorſtellungen der äußern und innern Sinne nicht ohne ein wahres oder eingebildetes Subject, und die zuſammengeſetzten realen oder eingebildeten Vorſtellungen nicht ohne Ort und Bedingungen desſelben ſeyn. Es giebt hierin zwiſchen dem äußern und innern Sinne eine Analogie, die vom B. weiter ausgeführt wird.

Hier-

Hiernach ſchreitet Bruno zur ſinnbildlichen Darſtellung ſeiner topiſchen und mnemoniſchen Regeln und Kunſtgriffe fort, die ich nicht ganz verſtehe, und, wenn ich ſie verſtände, doch hier ohne zu große und unnütze Weitläufigkeit nicht deutlich und vollſtändig ſchildern könte. Die Oerter (loci) der Begriffe heißen ihm Atria, und er zählt deren vier und zwanzig auf mit Haupt-Wörtern nach der Ordnung des Alphabets bezeichnet, jedoch ſo, daß die Bezeichnung ganz willkührlich iſt. Jedes Hauptwort oder jeder Hauptbegriff liefert durch die Aſſociation Nebenbegriffe, die auf eine regelmäßige Weiſe um jenes herum in Fächer geſtellt ſind, und das Atrium in ſeiner Entwickelung repräſentiren. Das Ganze iſt eine Probe, wie man überhaupt durch gewiſſe gegebene oder willkührlich angenommene Begriffe zu andern mit jenen verwandten und zuſammenhangenden Begriffen gelangen könne. Z. B. das erſte Atrium iſt *Altare*. Dadurch gerathe ich auf den Begriff des Feuers (beym Opfer), des Opferſchwerdtes, des Ofens, worin Feuer iſt u. w.; und dieſe Begriffe führen wieder auf andere Nebenvorſtellungen. Ein andres Atrium iſt *Carcer*. Dieß erweckt die Begriffe Schmutz (im Gefängniſſe), Fröſche, alte Weiber, Papagoyen, Pſalter, Beil, Strick, Ketten, Grabſtein u. w. Auf die Atria folgen noch mannichfaltigere und verwickeltere Figuren, um die verſchiedenen künſtlichen Zuſammenſetzungen der Begriffe darzuſtellen, die wiederum zum Theile mit Stellen aus dem Templum Mnemoſynes erläutert ſind.

Im zweyten Buche des Werks führt Bruno auf: imagines duodecim principum, welche die ſecundaren und mittlern Urheber, Bezeichner, und Geber aller Dinge ſind unter der Herrſchaft des Beſten,

ſten, Größten, Unausſprechlichen und Unvorſtellbaren. Dieſe zwölf Fürſten ſind die Planeten, die Sonne, die Erde, und der Mond, denen Bruno, durch die Analogie der Götternamen derſelben verleitet, die Pallas, den Aeſkulap, Cupido, und Apollo beyfügt. Er zeigt auf dieſelbe Weiſe, wie bey den obigen Atriis, welch eine Mannichfaltigkeit von Begriffen durch die Vorſtellung von dieſen erzeugt werden könne, wenn man ſie in aſtronomiſcher, aſtrologiſcher, phyſikaliſcher, mythologiſcher, hiſtoriſcher, moraliſcher Hinſicht betrachtet, und vollends, wenn man dieſe Geſichtspuncte mit einander verbindet und vermiſcht. Daß Bruno die Planeten, Sonne, Mond, Erde u. ſ. w. als die Vermittler zwiſchen der Gottheit und der ſublunariſchen Welt anſah, muß man ſich aus ſeinem aſtrologiſchen und magiſchen Aberglauben erklären, von dem er im geringſten nicht frey war. Er ſucht ſogar, dieſe ſeine aſtrologiſche Vorſtellungsart zu rechtfertigen *). Indeſſen werden hier die duodecim principes nur zu topiſchen Zwecken benutzt.

Das dritte Buch iſt ganz ähnlichen Inhalts mit der Explicatio triginta ſigillorum, außer daß dort ſigilla von neuer Erfindung angegeben werden. Es kommen auch hier manche Ideen von Kunſtwerken vor, die für Künſtler brauchbar ſeyn können, wenn man dieſen zumuthen dürfte, Sujets in Büchern der Art aufzuſuchen.

Nach dieſer Charakteriſtik der topiſch mnemoniſchen Schriften des Bruno, ſo viele deren mir bekant geworden ſind, gehe ich nunmehro zu denen über, die ſein eigentliches metaphyſiſches und phyſikali-

kali-

*) cf. Ibid. lib. I. cap. 5.

kaliſches Syſtem im Zuſammenhange enthalten, und durch welche er ſich einen unſterblichen Namen in der Geſchichte der Philoſophie erworben hat. Die erſte derſelben hat den Titel: De la cauſa, principio et Vno, und beſteht aus fünf Dialogen, deren Inhalt vom Bruno ſelbſt in einer kurzen Ueberſicht angegeben iſt *). Vor wenig Jahren hat Jacobi, einer

*) *Giordano Bruno*, Nolano, *de la cauſa, principio et Vno.* A l'illuſtriſſimo Signor di *Mauuiſſiero.* (von Chateauneuf). Stampato in Venetia Anno 1584. 8. Den Druckort Venedig halte ich für erdichtet, da weder Verleger noch Drucker genannt ſind, auch die Approbation der Cenſur fehlt, und Bruno damals wahrſcheinlich in England lebte. Ich vermuthe, daß ſowohl dieſes Werk, als auch das in demſelben Jahre und unter demſelben angeblichen Druckorte herausgekommene: *De l'infinito Vniuerſo et Mondi*, zu Paris appreſſo *Antonio Bajo* gedruckt und verlegt ſind, wo das Werk de gl' Heroici furori im folgenden Jahre erſchien. Dieß letztere ſtimt völlig in Anſehung der Typen, des Papiers und Formats mit jenen beyden überein. Am Schluſſe der Dedication ſagt Bruno: Io dumque, qual neſſun giamai poté accuſar per ingrato, nullo vituperó per discorteſe, et di cui non é chi giuſtamente lamentar ſi poſſa; Io odiato da ſtolti, diſpreggiato da vili, biaſimato da ignobili, vituperato da furfanti, et perſeguitato da genii beſtiali; Io amato da ſauii, admirato da dotti, magnificato da grandi, ſtimato da potenti, et favorito da gli Dei; Io per tale tanto favore *da Voi già ricettato, vodrito, difeſo, liberato, ritenuto in ſalvo, mantenuto in porto, come ſcampato per Voi da perigloſa et gran tempeſta:* a Voi conſacro *queſta anchora, queſte ſarte, queſte ſiaccate vele, et queſte a me piu care et al mondo future piu pretioſe merci*, à fine che per Voſtro favore non ſi ſommergano dall' iniquo, turbulento, et mio nemico Oceano. Queſte nel ſacrato tempio de la fama appeſe come ſaran potenti contra la protervia de l'ignoranza et voracitá del tempo; coſſi

einer der tiefſinnigſten, edelſten und liebenswürdigſten neuern Weltweiſen, einen Auszug aus ihr geliefert, der den Geiſt derſelben auf eine unübertreffliche Weiſe darſtellt *). Eben hierin glaub ich eine Rechtfertigung zu finden, daß ich der Zeichnung dieſes meines ehrwürdigen Vorgängers folge, da ich vergeblich mehr Verſuche gemacht habe, nicht etwa eine beſſere, ſondern nur eine andere im Verhältniſſe zu jener einigermaßen erträgliche Zeichnung des in dem genannten Werke des Bruno entwickelten philoſophiſchen Syſtems zu Stande zu bringen.

Die Hauptſätze, welche hier ausgeführt werden, ſind dieſe: I. Alles hat ein Princip und eine Urſache, was nicht ſelbſt erſtes Princip und erſte Urſache iſt. So gewiß dieſer Satz iſt, ſo vermögen wir doch nicht, das erſte Princip und die erſte Urſache zu ergründen; wir können kaum die nächſte Urſache und das nächſte Princip der wahrgenommenen Wirkungen entdecken, und hierin

coſſi renderanno eterna teſtimonianza dell' invitto favor Voſtro; a fin che conoſca il mondo, *che queſta generoſa et divina prole inſpirata da alta intelligenza, da regolato ſenſo conceputa, et da* Nolana Muſa *parturita*, per Voi non e morta entro le faſce, et oltre ſi promette vita; mentre queſta terra col ſuo vivace dorſo verraſſi ſuoltando all' eterno aſpetto de l'altre ſtelle lampegianti. — Dann folgen die Argumente der fünf Dialoge. Der erſte enthält eine Apologie des Buchs: La Cena de le Cineri, und endigt ſich mit einer rauſchenden Lobpreiſung der Königinn Eliſabeth von England. Der eigentlich philoſophiſche Inhalt des Werks fängt erſt mit dem zweyten Dialoge an.

*) Jacobi's Briefe über die Lehre des Spinoza S. 261 ff.

in etwas von jenen finden, was man eine zurückgelaſſene Spur nennen mag. II. Zwiſchen dem Principe und der Urſache iſt ein Unterſchied, obgleich beyde häufig verwechſelt werden. Das Princip iſt der innere Grund eines Dinges, die Quelle ſeines möglichen Daſeyns; die Urſache iſt der äußere Grund desſelben, die Quelle ſeines wirklichen gegenwärtigen Daſeyns. Das Princip bleibt in der Wirkung, und erhält die Sache in ihrem Weſen. In dieſem Sinne vereinigen ſich Materie und Form, und unterſtützen ſich gegenſeitig. Die Urſache aber iſt außer der Wirkung, und beſtimt das äußere Daſeyn der Dinge, zu welchem ſie ſich verhält, wie das Werkzeug zu dem Werke, das Mittel zum Zwecke. III. Die erſte Urſache iſt wirkend, zugleich formal und Endurſache. Es giebt keine andere allgemein und wirklich thätige, d. i. phyſiſch wirkſame erſte Urſache, als den allgemeinen Verſtand, die erſte und vornehmſte Kraft der Weltſeele, die ſich als allgemeine Form des Weltalls offenbart. Dieſe Kraft erfüllt und erleuchtet das Univerſum; ſie lehrt die Natur ihre Werke verrichten; ſie verhält ſich zur Hervorbringung der Naturdinge, wie ſich der Verſtand des Menſchen zur Hervorbringung der Begriffe verhält. Die Pythagoreer nannten dieſen allgemeinen Verſtand den Reger und Beweger des Alls. Die Platoniker nannten ihn den Werkmeiſter der Welt. Die Magier den Samen aller Samen, weil er die Materie mit der Unendlichkeit ihrer Formen beſchwängert. Orpheus nannte ihn das Auge der Welt, weil er Alles durchſchaut, um den Dingen von innen und von außen Ebenmaaß und Haltung zu ertheilen. Dem Empedokles hieß er Unterſcheider, weil er nie

nie ermüdet, die verworrenen Geſtalten im Schooße der Materie zu ſondern, und aus dem Tode neues Leben zu erwecken. Vater und Erzeuger war er dem Plotin, weil er die Samen auf den Acker der Natur ausſtreut, und aus ſeiner Hand zuletzt alle Formen unmittelbar hervorgehn. Mir erſcheint er, ſagt Bruno, als ein innerlicher Künſtler, weil er von innen die Materie bildet und geſtaltet. Aus dem Innern der Wurzel oder des Samenkorns ſendet er die Sproſſe hervor; aus der Sproſſe treibt er die Aeſte, aus den Aeſten die Zweige, aus dem Innern der Zweige die Knoſpen. Das zarte Gewebe der Blätter, der Blumen, der Früchte, alles wird innerlich angelegt, zubereitet und vollendet. Und von innen ruft er auch wieder zurück ſeine Säfte aus den Früchten und Blättern zu den Zweigen; aus den Zweigen zu den Aeſten; aus den Aeſten zu dem Stamme; aus dem Stamme zur Wurzel *). — Wie hier in der Pflanze, ſo im Thiere, ſo in Allem. Dieſe lebendigen Werke können nicht hervorgebracht ſeyn ohne Verſtand und Geiſt; denn ſelbſt die menſchlichen lebloſen Nachahmungen auf der Oberfläche der Materie erſodern beydes. In's Unendliche iſt der göttliche Künſtler, der inwendige Allge-

*) *Giord. Bruno de la cauſa, princ. et Vno* p. 40. Da *noi* ſi chiama (queſto intelletto) artefice interno, perche forma la materia et la figura da dentro, come da dentro del ſeme ó radice manda et eſplica il ſtipe, da dentro il ſtipe caccia i' rami, le formate brancie, da dentro queſte iſpiega le gemme, da dentro forma, figura, inteſſe, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti, et da dentro a certi tempi richiama gli ſuoi humori da le frondi et frutti alle brance, dalle brance à gli rami, da gli rami al ſtipe. dal ſtipe alla radice. Similmente nel gli animali etc.

Allgegenwärtige, über uns Menſchen erhaben: Er, der nie ausſchließend Stoff oder Gegenſtände wählt, ſondern unaufhörlich und in Allem Alles wirkt.

IV. Man muß aber dreyerley Verſtand unterſcheiden: a) den göttlichen, der Alles iſt; b) den Verſtand des Weltalls, der Alles hervorbringt; c) den Verſtand der einzelnen Dinge, in welchem alles hervorgebracht wird. Hier ſind zwey Extreme, und in der Mitte die wahre wirkende ſowohl äußerliche als innerliche Urſache der natürlichen Dinge. Sie iſt äußerliche Urſache, weil ſie als efficiente Urſache nicht zu den zuſammengeſetzten und hervorgebrachten Dingen als ein Theil derſelben gerechnet werden kann, folglich als außer ihnen betrachtet werden muß. Sie iſt innerliche Urſache, weil ſie weder an noch außer der Materie geſchäfftig, ſondern durchaus nur von innen thätig iſt.

V. Mit der wirkenden oder efficienten Urſache iſt die formale unzertrennlich verknüpft, und von dieſer kann wiederum die Endurſache oder der ideale Grund nicht geſondert werden. Jede Handlung, die abſichtlich geſchieht, ſetzt eine Vorſtellung von einem Gegenſtande voraus, worauf ſie ſich bezieht. Dieſer Gegenſtand aber iſt nichts anders, als die Form der Sache, die zu Stande kommen ſoll. Es müſſen alſo in demjenigen Verſtande, welcher die Kraft hat, alle Arten der Dinge hervorzubringen, und mit der herrlichſten Kunſt, das Vermögen der Materie im Wirklichen darzuſtellen, nothwendig alle jene Dinge nach einem gewiſſen formalen Grunde früher ſchon vorhanden

den ſeyn. Daher muß durchaus eine zwiefache Form angenommen werden: a) diejenige, welche Urſache, aber noch nicht zur Wirklichkeit beſtimmende Urſache iſt; b) diejenige, welche den Gegenſtand wirklich izt aus der Materie entſtehen läßt. Der Zweck der wirkenden Urſache oder die Endurſache überhaupt iſt die Vollkommenheit des Univerſum's, welche darin beſteht, daß in den verſchiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daſeyn gelangen; und in dieſem Zwecke ergötzt und gefällt ſich der Verſtand ſo ſehr, daß er nie müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu erwecken; welches auch die Meynung des Empedokles geweſen zu ſeyn ſcheint. Bruno fügt noch hinzu, daß, ſo wie die wirkende Urſache im Univerſum allgemein, in jedem Einzelnen aber und ſeinen Theilen auch beſonders gegenwärtig iſt, dasſelbige in Abſicht ihrer Form und ihres Zweckes ſtatt finde.

VI. Sofern der Verſtand, als Eigenſchaft der Weltſeele, der nächſte und lezte Hervorbringer aller natürlichen Dinge iſt, ſind auch Form und wirkende Urſache nicht zwey eigentlich von einander verſchiedene Dinge; ſondern gewiſſermaßen dieſelben; eine Einſicht, die der Erkentniß der Principien, als des innerſten Grundes der Dinge, näher führt. Wie iſt es aber möglich, daß ein und dasſelbe Weſen (die Weltſeele) zugleich innerer und äuſſerer Grund, Princip und Urſache ſeyn könne? B. erläutert dies durch eine Vergleichung. Die Seele befindet ſich in ihrem Körper, wie ein Bootsmann in ſeinem Schiffe. Der Bootsmann, ſofern er mit dem Schiffe einerley Bewegung hat, macht einen Theil der

 gan=

ganzen bewegten Maſſe aus. Wird er aber betrachtet, ſofern er ſelbſt dieſe Bewegungen verändert, ſo erſcheint er als ein unterſchiednes für ſich wirkſames Weſen. Eben ſo die Weltſeele. Sofern ſie das Univerſum durchſtrömt, nur Ein Leben, nur Eine allgemeine Form iſt, kann man ſie als einen innerlichen, nehmlich den formalen Theil des Weltalls, betrachten. Sofern ſie aber alle andere Formen beſtimt, und ihre wechſelnden Verhältniße gebiert, kann ſie nicht als ein Theil, nicht als Princip betrachtet werden; ſondern ſie iſt Urſache. Wenn alles belebt, und die Seele eines jeden Dinges ſeine Form iſt, ſo braucht man ſich das Ganze nur nach der Analogie der Theile zu denken, um die Identität der wirkenden, formalen und idealen Urſache zu begreifen. Aber wir haben eine gewiſſe Abneigung, die Welt als ein durch und durch lebendiges Weſen anzuſehen; und doch können wir uns eine Form, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer Seele wäre, eben ſo wenig als etwas überhaupt ohne Form denken. Bilden kann allein der Geiſt. Es wäre freylich abgeſchmackt und lächerlich, Dinge der Kunſt, die nur mittelbare Wirkungen des Geiſtes ſind, für lebendige Formen auszugeben. Der Tiſch iſt als Tiſch, die Kleidung als Kleidung, nicht belebt; da ſie aber ihren Stoff aus der Natur haben, ſo beſtehen ſie aus lebendigen Theilen. Kein Ding iſt ſo gering und klein, daß nicht Geiſt in ihm wohnte; und dieſe geiſtige Subſtanz bedarf nur eines ſchicklichen Verhältniſſes, um ſich als Pflanze auszubreiten, oder als Thier zu den Gliedern irgend eines regen Leibes zu gelangen. Daraus aber, daß in der Natur Alles bis zum kleinſten Theile aus Materie und Form beſteht, und nichts unbelebt iſt, folgt noch

keineswegeſ, daß Alles, was iſt, eine thieriſche Natur oder ein lebendiges Weſen ſey. Nicht alle Dinge, welche Seele haben, ſind darum, was wir beſeelte Weſen nennen. Aber alle beſitzen der Subſtanz nach Seele und Leben; nur ſind nicht alle im wirklichen Genuſſe des Lebens und der Anwendung der Seele *). Wenn

*) Ibid. p. 46. *Dicſono:* Mi par udir coſa molto noua; volete forſe, che non ſolo la forma del uniuerſo, ma tutte quante le forme di coſe naturali ſiano anima? *Theophilo*: Si. *Dicſono:* Sono dumque tutte le coſe animate? *Theophilo:* Si. *Dicſono:* Hor chi vi accordara queſto? *Theophilo:* Hor chi potrà riprouarlo con raggione? *Dicſono:* E' commune ſenſo, che non tutte le coſe viuono. *Theophilo:* Il ſenſo più commune non è il più vero. *Dicſono:* Credo facilmente, cue queſto ſi può defendere. Ma non baſtarà, a far vna coſa vera, per che la ſi poſſa difendere; atteſo che biſogna, che ſi poſſa ancho provare. *Theophilo:* Queſto non è difficile. Non ſon de philoſophi, che dicono il mondo eſſere animato? *Dicſono:* Son certo molti, et quelli principaliſſimi. *Theophilo:* Hor perche gli medeſimi non diranno le parti tutte del monde eſſere animate? *Dicſono*: Lo dicono certo, ma de le parti principali et quelle, che ſon vere parti del mondo, et tutta in qualſivogla parte di quello; che l'anima degl'animali a noi ſenſibili e tutta per tutto. *Theophilo:* Hor quali penſate voi che non ſiano parti del mondo vere? *Dicſono:* Quelle che non ſon primi corpi, come dicono i' Peripatetici, la terra con le acqui et altre parti, le quali, ſecondo il voſtro dire, conſtituiscono l'animale intiero, la luna, il ſole, et altri corpi; oltre queſti principali animali ſon quei, che non ſono primere parti del' vniuerſo, de quali altre dicono hauer l'anima vegetatiua, altre la ſenſitiua, altre la intellettiua. *Theophilo*: Hor ſe l'anima per queſto, che é nel tutto, é ancho ne le parti; per che non volete, che ſia ne le parti de le parti? *Dicſono:* Voglo; ma ne le parti de le coſe animate. *Theophilo:* Hor quali ſon queſte coſe, che non ſono animate, ó non ſon parte di

Wenn alſo Geiſt, Seele, Leben ſich in allen Dingen wieder findet, und nach Graden, was Weſen hat, davon

di coſe animate? *Dicſono:* Vi par che ne habbiamo poche avanti gl'occhi? Tutte le coſe, che non hanno vita. *Theophilo:* Et quali ſon le coſe, che non hanno vita; al meno principio vitale? *Dicſono:* Per conchiuderla, volete voi, che non ſia coſa, che non habbia anima, et che non habbia principio vitale? *Theophilo:* Queſto é quel ch'io voglio al fine? *Polihimnio:* Dumque vn corpo morto ha anima? dumque i miei calopodii, le mie pianella, le mie botte, gli miei ſproni, et il mio annulo, et chiroteche, ſerano animate; la mia toga et il mio pallio ſono animati? *Geruaſio:* Si, meſſerſi, maſtro Polihimnio, perche non? Credo bene, che la tua toga et il tuo mantello é bene animato, quando contiene vn'animal, come tu ſei, dentro; le botte et gli ſproni ſono animati, quando contegnono gli piedi; il cappello é animato, quando contiene il capo, il quale non é ſenza anima; et la ſtalla é ancho animata, quando contiene il cavallo, la mula, ó ver la ſignoria voſtra. Non la intendete coſſi, Theophilo? non vi par, ch'io l'ho compreſa meglio che il dominus magiſter? *Polihimnio:* Cujum pecus? come che non ſi trovano de gl'aſini etiam atque etiam ſottili? hai ardir tu apirocalo, abecedario, di volerti equiparare ad vn archididascalo et moderator di ludo Minervale per mio? *Gervaſio:* Pax vobis, domine Magiſter, ſervus ſervorum et ſcabellum pedum tuorum. *Polihimnio:* Maledicat te deus in ſecula ſeculorum. *Dicſono:* Senza colera; laſciatene determinare queſte coſe a noi. *Polihimnio:* Proſequatur ergo ſua τα dogmata Theophilus. *Theophilo:* Coſſi faró. Dico dumque, che la tavola come tavola non é animata, ne la veſte, ne il cuojo come cuojo, ne il vetro come vetro; ma come coſe naturali et compoſte hanno in ſe la materia et la forma: ſia pur coſa quanto picola, et minima ſi vogla, ha in ſe parte di ſubſtanza ſpirituale, la quale, ſe trova il ſogetto diſpoſto, ſi ſtende ad eſſer pianta, ad eſſer animale et riceve membri di qualſivogla corpo, che comunmente ſe dice animato; perche ſpirto ſi trova in tutte le coſe,

et

davon erfüllt iſt; ſo muß dieſer Geiſt auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft ſeyn. Dem Wandel und dem Untergange ſind allein die äuſſerlichen Formen unterworfen, welche nicht Dinge, ſondern von den Dingen ſind; nicht Subſtanzen, ſondern Beſchaffenheiten und Umſtände derſelben. — Bruno unterſucht hierauf genauer das materielle Princip überhaupt, und insbeſondre als Potenz betrachtet.

VII. Es ſcheint nothwendig, zwey Arten der Subſtanz anzunehmen, wovon die eine Form; die andere Materie iſt. Denn ſo wie eine höchſte Kraft angenommen werden muß, woraus das wirkſame Vermögen aller andern Kräfte fließt; ſo muß auch ein entſprechendes Subject, welches eben ſo viel lei-

et non é minimo corpuſculo, che non contegna cotal portione in ſe, che non inamini. *Polihimnio:* Ergo quidquid eſt, animal eſt. *Theophilo:* Non tutte le coſe, che hanno anima, ſi chiamano animate. *Dicſono:* Dumque al meno tutte le coſe han vita? *Theophilo:* Concedo, che tutte le coſe hanno in ſe anima, hanno vita ſecondo la ſuſtanza, et non ſecondo l'atto, et operatione conoſcibile da Peripatetici tutti, et quelli, che la vita et anima definiſcano ſecondo certe raggioni troppo groſſe. *Dicſono:* Voi me ſcuoprite qualche modo veriſimile con il quale ſi potrebbe mantener l'opinion d'Anaxagora, che voleva: ogni coſa eſſere in ogni coſa; perche eſſendo il ſpirto ó anima ó forma univerſale in tutte le coſe, da tutto ſi può produr tutto. *Theophilo*: Non dico veriſimile, ma vero, perche quel ſpirto ſi trova in tutte le coſe, le quali ſe non ſono animali, ſono animate, ſe non ſono ſecondo l'atto ſenſibili d'animalitá et vitá, ſon peró ſecondo il principio et certo atto primo d'animalitá et vitá, et non dico divantaggio.

leiden, als jenes wirken kann, durchaus angenommen werden. Das Vermögen des Einen iſt, zu beſtimmen; das Vermögen des Andern, ſich beſtimmen zu laſſen. Um die Materie, abgeſondert von der Form, zu betrachten, darf man ſich nur an das erſte beſte Handwerk erinnern, dem immer ein Stoff zum Grunde liegt, welchen zwar die Kunſt verſchieden gebraucht und formt, der aber doch auch ſeine eigenthümliche Beſchaffenheit hat und behält. So bedarf auch die Natur eines Stoffes für die Form. Jedoch iſt hier der Unterſchied zwiſchen dem Stoffe der Kunſt und der Natur, daß jener ſchon durch die Natur gebildet iſt, und die Kunſt nur ſeine Oberfläche verändert. Hingegen die Natur wirkt gleichſam aus dem Mittelpuncte ihres Gegenſtandes, einer durchaus formloſen Materie; und dieſer ſubjective Gegenſtand iſt nur ein einfacher, dem ſie alle ſeine Verſchiedenheiten und Beſtimmungen durch die Form erſt geben muß. Aber was berechtigt uns, eine ſolche formloſe Materie anzunehmen, da ſie nirgends gefunden wird, und wir kein Mittel haben, uns von ihrer Realität zu überzeugen? Bruno antwortet auf dieſe Frage mit einer andern: Fehlt es uns an einem Mittel, die Farben wahrzunehmen, weil wir nicht das Ohr dazu brauchen können? Es bedarf freylich eines andern Sinnes, als des äuſſerlichen, um das von dem Subjecte der Kunſt ſo ganz verſchiedene Subject der Natur wahrzunehmen; indeſſen das leztere wird durch das Auge der Vernunft erblickt, und dieſem kann es nicht entgehn.

VIII. Wie ſich die Form der Kunſt zur Materie der Kunſt verhält, ſo verhält ſich unter der gehörigen Einſchränkung auch die Form der Natur zur Materie der Natur. Welche unzählige Menge

ge von Verwandlungen ſehen wir nicht die Kunſt mit einer einzigen Materie vornehmen! Hier liegt der gefällte rohe Stamm; dort ſteht ein ausgeſchmückter mit dem koſtbarſten Geräthe angefüllter Pallaſt. Aehnliche Verwandlungen zeigt uns die Natur. Was erſt Samen war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdenn Brodt — Nahrungsſaft — Blut — thieriſcher Samen — ein Embryo — ein Menſch — ein Leichnam; denn wieder Erde, Stein, oder andere Maſſe, und ſofort. Hier erkennen wir alſo Etwas, welches ſich in alle dieſe Dinge verwandelt, und an ſich immer Eins und Daſſelbe bleibt. Es kann alſo weder Körper ſeyn, noch zu dem gehören, was wir Eigenſchaften, Beſchaffenheiten, oder Qualitäten nennen; denn dieſe ſind veränderlich, und gehen von einer natürlichen Form in die andere über; es kann folglich auch nicht körperlich und ſinnlich dargethan werden.

Da nun, dieſem zufolge, alle natürliche Formen aus der Materie hervorgehn und in dieſelbe zurückkehren; ſo ſcheint wirklich nichts beſtändig, ewig, und des Namens eines Princips würdig zu ſeyn, als allein die Materie. Die Formen können ohne die Materie, die ſie aus ihrem Schooße hervorgehn läßt, und wieder darin aufnimt, nicht beſtehn; dahingegen die Materie immer dieſelbe und immer gleich fruchtbar bleibt. Darum ſind nicht wenige, nachdem ſie dem Grunde der natürlichen Formen lange nachgedacht hatten, zuletzt auf den Gedanken gerathen, es wären dieſe Formen bloße Zufälligkeiten, Beſchaffenheiten und Umſtande der Materie. Der Materie allein müſſe folglich Realität, Vollkommenheit und wirkliches Vermögen zugeſchrieben werden; keinesweges aber ſolchen Dingen, welche deutlich zu erkennen geben, daß

ſie

ſie weder Subſtanz, noch Natur, ſondern nur Dinge der Subſtanz und der Natur ſind. Dieſer Lehre, welche die Materie zu einem nothwendigen, ewigen und göttlichen Principe macht, war auch der Peripatetiſche Maure Avicebron zugethan, der die Materie den Gott nennt, in welchem alle Dinge ſind. Wirklich muß man in dieſen Irrthum gerathen, wenn man nur eine zufällige Form, eine Form der zweyten Gattung, und nicht jene nothwendige, ewige und erſte, welche aller Formen Form und Quelle iſt, erkennt, die mit den Pythagoreern das Leben und die Seele aller Welt genannt wird.

IX. Aber dieſe erſte allgemeine Form, und jene erſte allgemeine Materie, wie ſind ſie vereinigt, unzertrennlich; verſchieden — und dennoch nur Ein Weſen? — Das Princip, welches Materie heißt, kann auf zweyerley Weiſe betrachtet werden, Einmal als Potenz; hernach als Subject. Wenn wir ſie als Potenz betrachten, fallen alle mögliche Weſen auf eine gewiſſe Weiſe unter ihren Begriff; und die Pythagoreer, Platoniker, Stoiker u. a. haben ſie aus dieſer Urſache nicht weniger zu den überſinnlichen, als zu den ſinnlichen Dingen gerechnet. Man muß die Materie nicht ganz ſo anſehen, wie dieſe Philoſophen, ſondern ſich von ihr als Potenz einen höhern und mehr entwickelten Begriff machen. Gewöhnlich theilt man die Potenz oder das Vermögen in ein actives und ein paſſives ein. Der active Modus wird hier vorerſt beyſeit gelaſſen. In Anſehung des paſſiven iſt zu bemerken, daß er, um ihn nach der Wahrheit zu betrachten, rein und abſolut betrachtet werden müſſe. Nun iſt es unmöglich, einer Sache Daſeyn beyzumeſſen, welcher das Vermögen da zu ſeyn gebrä-

gebräche. Letzteres bezieht ſich aber ſo ausdrücklich auf den activen Modus, daß hieraus ſogleich erhellt, wie der eine ohne den andern nicht ſeyn kann, ſondern beyde ſich einander gegenſeitig vorausſetzen. Wenn alſo von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erſchaffen da war; ſo mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht, und erſchaffen zu werden da ſeyn. Der Begriff der Materie als eines paſſiven Weſens auf dieſe Weiſe gefaßt, läßt ſich mit dem Begriffe des höchſten übernatürlichen Princips ohne Bedenken vereinigen, und nicht allein alle Philoſophen, ſondern auch alle Gottesgelehrte müſſen ihre Stimme dazu geben. Die vollkomne Möglichkeit des Daſeyns der Dinge kann vor ihrem wirklichen Daſeyn nicht vorhergehn, und eben ſo wenig nach demſelben übrig bleiben. Wenn es eine vollkomne Möglichkeit, wirklich zu ſeyn, ohne wirkliches Daſeyn gäbe, ſo erſchafften die Dinge ſich ſelbſt, und wären da, ehe ſie da wären. Das erſte und vollkommenſte Princip faßt Alles Daſeyn in ſich; kann Alles ſeyn, und iſt Alles. Wenn es nicht Alles ſeyn könte, ſo wäre es auch nicht Alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, ſind in ihm alſo ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht ſo die andern Dinge, welche ſeyn und nicht ſeyn, ſo oder anders beſtimt werden können. Jeder Menſch iſt in jedem Augenblicke, was er in dieſem Augenblicke ſeyn kann; aber nicht alles, was er überhaupt und der Subſtanz nach ſeyn kann. Was alles iſt, was es ſeyn kann, iſt nur ein Einziges, welches in ſeinem Daſeyn alles andere Daſeyn begreift. Die übrigen Dinge ſind nur was ſie ſind, und jedesmal ſeyn können, einzeln, beſonders, in einer gewiſſen Ordnung und Folge. Alſo iſt ein jedes Vermögen eine Handlung,

lung, welche im Principe eingewickelt, ungetrennt, die einfache Handlung des Princips ſelbſt iſt, welche in den Dingen entwickelt, zerſtreut und vervielfältigt erſcheint.

Das Univerſum, die unerzeugte Natur, iſt ebenfalls Alles, was ſie ſeyn kann, in der That und auf Einmal; weil ſie alle Materie nebſt der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechſelnden Geſtalten in ſich faßt; aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren beſondern Theilen, Beſchaffenheiten, einzelnen Weſen, überhaupt ihrer Aeuſſerlichkeit, iſt ſie ſchon nicht mehr, was ſie iſt und ſeyn kann; ſondern nur ein Schatten von dem Bilde des erſten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins und Daſſelbe ſind. Da kein Theil des expliciten Weltalls Alles iſt, was er ſeyn kann; wie ſollte das aus lauter ſolchen Theilen beſtehende Ganze die Vollkommenheit einer Natur ausdrücken, welche alles iſt, was ſie ſeyn kann, und nichts ſeyn kann, was ſie nicht iſt?

Unſerm Verſtande iſt es unmöglich, jenes durchaus und ſchlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das ſchlechterdings und durchaus leidende Vermögen iſt, zu faſſen; wir begreifen weder, wie Etwas alles ſeyn kann, noch wie es alles iſt; denn unſre ganze Erkentniß iſt nur eine Erkentniß der Aehnlichkeit und des Verhältniſſes, welche bey dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, ſchlechterdings Einzigen auf keine Weiſe kann angewandt werden. Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieſes Lichtes, noch für die Tiefe dieſes Abgrundes; worüber die heiligen Bücher, indem ſie beyde äuſſerſte

Enden

Enden zuſammen faſſen, mit Erhabenheit ſagen: Tenebrae non obſcurabuntur a te. Nox ſicut Dies illuminabitur. *Sicut tenebrae eius, ita et lumen eius.*

X. Man hat geſehen, daß, indem die Materie als Potenz betrachtet wird, man ihr, ohne der Gottheit zu nahe zu treten, einen höhern Rang anweiſen kann, als Plato in ſeiner Politik und ſeinem Timäus gethan hat. Man hüte ſich nur, die Materie der zweyten Gattung, welche das Subject allein der natürlichen veränderlichen Dinge iſt, mit derjenigen zu vermiſchen, welche ſinnliche und überſinnliche Welt mit einander gemein haben. Aller Anſtoß iſt alsdenn gehoben, und man wird ohne große Schwierigkeit anerkennen, daß das erſte Princip nicht auf eine unterſchiedne Weiſe weder mehr formal noch mehr material ſey, welches am Ende zu der Erkentniß führt, daß der Subſtanz nach Alles Eins ſey.

Was nun die Subſtanz angeht, ſo findet ſich nicht, daß die Peripatetiker, oder die Platoniker, in Abſicht derſelben einen Unterſchied des Körperlichen und Unkörperlichen gemacht haben; und es kann ein ſolcher Unterſchied auch nur in Beziehung auf die Form ſtatt finden. Die beſtehenden verſchiedenen Dinge führen uns nothwendig auf ein Princip ihres Beſtehens, auf ein einfaches Grundweſen, in welchem alle Unterſchiede der einzelnen Formen verſchwinden. Wie nun die ſinnlichen Dinge zuſammen ein Subject des Sinnlichen vorausſetzen, ſo ſetzen die intelligibeln ebenfalls ein Subject des Intelligibeln voraus. Beyde aber erfodern nothwendig wieder einen Grund, der ihnen gemein ſey, weil kein Weſen ſeyn kann, wel-

ches

ches nicht aus einem Daſeyn hervorgienge und darauf beruhte, dasjenige Weſen allein ausgenommen, deſſen Wirklichkeit in ſeinem Weſen ſchon begriffen und vollſtändig gegeben iſt.

Wenn der Körper, wie allgemein zugeſtanden wird, eine Materie, die nicht Körper iſt, vorausſetzt, dieſe alſo der Natur nach dem körperlichen Daſeyn vorhergeht; ſo iſt nicht einzuſehn, was die Materie mit denen Subſtanzen, welche man unkörperlich nennt, ſo ganz unverträglich machen ſollte. Es giebt ja auch der Peripatetiker genug, welche ſagen: da in den körperlichen Subſtanzen ein gewiſſes formelles und göttliches Etwas angetroffen werde; ſo müſſe ein gewiſſes materielles Etwas auch in den Göttlichen ſeyn, damit die Ordnungen der niedern und höhern Dinge in einander greifen, und ſich gegenſeitig beſtimmen können. Auch Plotin ſagt in dem Buche von der Materie, daß, wenn ſich in der intelligibeln Welt eine Menge und Mannichfaltigkeit von Weſen befinde; ſo müſſe neben dem, was ihre Eigenheiten und Verſchiedenheiten beſtimme, noch etwas ſeyn, was ſie alle mit einander gemein haben. Dieſes, was allen gemein ſey, vertrete die Stelle der Materie; was ihre Eigenheit und Verſchiedenheit beſtimme, die Stelle der Form. Wo keine Verſchiedenheit wäre, da wäre keine Ordnung, keine Schönheit und Zierde. Verſchiedenheit aber und Ordnung laſſen ſich nicht denken, ohne daß man zugleich Materie ſetzt.

XI. Die Materie, welche den unkörperlichen, wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, iſt ein mannichfaltiges Weſen, inſofern es die Menge der Formen in ſich ſchließt; in ſich betrachtet aber ſchlech-

ter-

terdings einfach und untheilbar. Sie iſt alles, was ſie ſeyn kann, in der That und auf Einmal; und weil ſie Alles iſt, kann ſie nicht insbeſondre ſeyn. Bruno geſteht, daß es nicht für Jeden leicht zu faſſen ſey, wie Etwas alle Eigenſchaften und keine beſitzen; das formelle Weſen von Allem ſeyn, und doch ſelbſt keine Form haben könne; doch iſt dem Weltweiſen der Satz bekannt: Non poteſt eſſe idem, Totum et Aliquid. Und was ſehen wir nicht die Materie vor unſern Augen Alles ſeyn und werden, ohne daß wir ſie nach einer der beſondern Contractionen der Form benennen können? Iſt ſie Luft, Feuer, Waſſer, oder Erde? Ja wenn wir auch zu den niedrigeren Gattungen des Individuellen und den bloßen Modificationen der Kunſt herabſteigen: wer wird z. B. jene Contraction durch die Form, welche wir Holz nennen; wer wird den Begriff dieſer Subſtanz aus der Vorſtellung eines Tiſches oder Stuhles herleiten wollen? So nimt die Materie im höchſten Verſtande alle Formen an, ohne durch irgend eine dargeſtellt zu werden. Nullas habet dimenſiones, vt omnes habeat. Aber jene Unendlichkeit von Formen, welche ſie annimt, nimt ſie nicht von einem andern und gleichſam nur äußerlich an, ſondern ſie bringt ſie aus ſich ſelbſt hervor. Sie iſt nicht jenes prope nihil, wozu einige Philoſophen ſie haben machen wollen, und darüber mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen ſind; nicht ein reines, leeres, nacktes Vermögen, ohne Wirkſamkeit, Vollkommenheit und That. Wenn ſie für ſich ſelbſt keine Form hat, ſo iſt ſie nicht davon entblößt, wie das Eis von der Wärme, oder der Abgrund von dem Lichte; ſie gleicht der kreißenden Gebährerinn, wenn ſie die Frucht aus ihrem Schooße drängt.

Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchſten Weſens, deſſen Erkentniß außer dem Bezirke des menſchlichen Verſtandes liegt, können wir uns auf dieſe Weiſe hinaufſchwingen; wohl aber zu der Einſicht, welchergeſtalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in Allem iſt, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr und durch ſie nur Ein Weſen ausmachen. Dieſe Einheit zu erkennen iſt der Zweck aller Philoſophie und Erforſchung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehn, ſind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht, welches nie bey der Meynung, jedes Ding ſey Körper, entweder einfach, wie der Aether, oder zuſammengeſetzt, wie die Geſtirne und andre Weſen dieſer Gattung, angetroffen wird. Die Anhänger dieſer Meynung ſuchen die Gottheit nicht außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge; ſondern innerhalb der Welt und in den Dingen; und dieſes allein macht den Unterſchied zwiſchen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweiſen aus.

Auch Ariſtoteles und ſeine Nachfolger laſſen die Formen aus dem innern Vermögen der Materie vielmehr hervorgehn, als auf eine andere gewiſſermaßen äußerliche Weiſe darin erzeugt werden; aber anſtatt das wirkſame Vermögen in der innerlichen Bildung der Form zu erblicken, haben ſie es hauptſächlich in der Entwickelung derſelben nur erkennen wollen; da doch die vollendete ſinnliche und ausdrückliche Erſcheinung eines Dinges nicht der hauptſächliche Grund ſeines eigentlichen Daſeyns, ſondern nur eine Folge und Wirkung desſelben iſt. Die Natur

tur bringt ihre Gegenſtände nicht, wie die Kunſt, durch Wegnehmen und Zuſammenfügen, ſondern allein durch Scheidung hervor. So lehrten die weiſeſten Männer unter den Griechen, ſo die Morgenländer; und Moſes, da er die Entſtehung der Dinge beſchreibt, führt das allgemeine wirkſame Weſen alſo redend ein: Die Erde bringe hervor lebendige Thiere; das Waſſer bringe hervor ſein Lebendiges. Soviel als überhaupt: es bringe die Materie hervor. Denn bey Moſes iſt das materielle Princip der Dinge Waſſer. Den wirkſamen Verſtand nennt er Geiſt. Dieſer ſchwebte auf dem Waſſer, und es wurde Schöpfung. Alles geht, durch Scheidung, allmälig aus dem Gewäſſer hervor.

XII. So iſt das Univerſum Eins, unendlich, unbeweglich. Es giebt nur Eine abſolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele iſt nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Weſen. Eins das Größte und Beßte, zu deſſen Weſen es gehört, nicht gefaßt werden zu können, und weder Ende, noch Grenze, noch irgend eine letzte Beſtimmung zu haben. Es iſt alſo unendlich und unermeßlich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil außer ihm kein Ort vorhanden iſt. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daſeyn ſein eignes Daſeyn iſt. Es kann nicht untergehn, weil nichts iſt, worin es übergehen könte. Es kann weder wachſen, noch abnehmen, weil ſich das Unendliche, zu dem keine Verhältniſſe paſſen, ſo wenig vermindern als vermehren läßt. Es iſt keinem Wechſel unterworfen; weder von außen, da ihm nichts äußerlich iſt, noch von innen, weil es alles, was es ſeyn kann, zugleich und auf Einmal

iſt. Seine Harmonie iſt eine ewige Harmonie und die Einheit ſelbſt. Es iſt nicht Materie, weil es keine Figur, keine Grenze hat, noch haben kann. Es iſt nicht Form und ertheilt keine Form oder Geſtalt, weil es ſelbſt Jedes und das Geſamte, Eins und Alles iſt. Es kann weder gemeſſen, noch zum Maaße genommen werden. Es faßt und umfaßt ſich ſelbſt nicht, weil es nicht größer iſt, als es ſelbſt. Es wird nicht gefaßt und umfaßt, weil es nicht kleiner iſt, als es ſelbſt. Es vergleicht ſich nicht und kann nicht verglichen werden, weil es nicht eines und ein anderes, ſondern Eins und Daſſelbe iſt.

XIII. Da es Eins und Daſſelbe iſt, ſo hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, ſo hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, ſo iſt es nicht zuſammengeſetzt. Es iſt auf gleiche Weiſe das Geſamte und ein Jedes, Alles und Eins; alſo Grenze und dennoch keine Grenze; Form und dennoch keine Form; Materie und dennoch keine Materie; Seele und dennoch keine Seele. Seine Höhe beträgt nicht mehr, als ſeine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es iſt keine Sphäre. In einer Sphäre ſind Länge, Breite und Tiefe dieſelben, weil ſie einerley Grenze haben; in dem Weltalle hingegen ſind Länge, Breite und Tiefe dieſelben, weil ſie keine Grenze haben, ſondern unendlich ſind. Wo kein Maaß iſt, da ſind keine Verhältniſſe, noch überhaupt Theile, welche ſich vom Ganzen unterſcheiden. Ein Theil des Unendlichen wäre ſelbſt ein Unendliches, als Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die

Stun-

Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblicke unterſchieden werden; denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andere. Auch Du bleibſt immer gleich weit vom Unendlichen entfernt und außer allem Verhältniſſe gegen dasſelbe, du magſt ein Menſch, eine Ameiſe, oder eine Sonne ſeyn. Dasſelbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelnheiten und Verſchiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Univerſum iſt der Körper nicht vom Puncte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinſten unterſchieden *). Es iſt lauter Mittelpunct, oder ſein Mittelpunct iſt überall, und ſein Umkreis nirgends. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter ſagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls ſeinen Sitz, ſey der Mittelpunct eines jeden Weſens, Eins in Allem, und derjenige, durch welchen Eines

*) Hr. Jacobi macht zu dieſer Stelle folgende Anmerkung (Briefe über die Lehre des Spinoza S. 297): Im Univerſum iſt der Körper nicht vom Puncte unterſchieden, weil Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Actus im Unendlichen eins und dasſelbe; der Punct aber die Potenz der Linie, die Linie die Potenz der Fläche, die Fläche die Potenz des Körpers iſt. Es iſt genau dieſelbe Vorſtellungsart, welche ſich im Spinoza findet (S. ebendaſ. S. 175. die Note). Man würde aber ſowohl den Bruno, als den Spinoza ſehr übel verſtehn, wenn man ihnen die ungereimte Meynung beymäße, es könten Linien aus Puncten, Flächen aus Linien, Körper aus Flächen zuſammengeſetzt werden. Alle Figuration iſt bey ihnen bloße äußerliche Determination durch Bewegung.

Eines Alles iſt. Die einzelnen Dinge, welche ſich einander unaufhörlich verändern, ſuchen kein neues Daſeyn, ſondern nur eine andre Art des Daſeyns. Sie ſind; aber ſie ſind nicht Alles, was ſeyn kann, in der That und zugleich. Dieſelbige Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes beſtimt, kann nicht zugleich die Form eines Menſchen, einer Pflanze, oder ſonſt eines einzelnen Dinges beſtimmen. Alle gehören zu Einem Daſeyn; nur nicht auf dieſelbe Weiſe. Das Univerſum aber begreift nicht allein alles Daſeyn, ſondern auch alle Modi des Daſeyns in ſich; es iſt alles, was ſeyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine ſchlechterdings einfache Weiſe. Was die Verſchiedenheiten der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, beruht auf Zuſammenſetzung, Figur, und andern Modificationen der Subſtanz, welche in ſich immer dieſelbe bleibt. In dieſem Verſtande ſagt Salomo: es geſchehe nichts Neues unter der Sonne. Alles iſt Eitelkeit außer dem unveränderlichen allgegenwärtigen Einzigen; ſeine Subſtanz iſt die einzige Subſtanz; alles außer ihm iſt Nichts.

XIV. Die zahlloſe Menge der Weſen befindet ſich alſo im Weltalle nicht, wie in einem bloßen Verhältniſſe oder Raume; ſondern es ſind dieſe Heere der einzelnen Dinge gleich den Säften und dem Blute in dem Leben eines Leibes. Wie die menſchliche Seele, untheilbar und nur Ein Weſen, dennoch jedem Theile ihres Leibes ganz gegenwärtig iſt, indem ſie zugleich das Ganze desſelben zuſammenhält, trägt und bewegt; ſo iſt auch das Weſen des Weltalls im Unendlichen Eins, und nicht weniger in jedem der einzelnen Dinge, welche von uns als Theile desſelben angeſehen

hen werden, gegenwärtig; ſo daß in der That das Ganze und jeder Theil, der Subſtanz nach, nur Eins iſt. Dieſe nannte daher Parmenides mit Recht das Eine, Unendliche, Unwandelbare. Und wie auch ſeine Lehre, von der wir keine recht beſtimte und zuverläſſige Nachricht haben, übrigens beſchaffen geweſen ſeyn mag; ſo ſteht überhaupt doch dieſes einmal feſt: daß alles, was wir an den Körpern in Anſehung ihrer Bildung, Eigenſchaften, Figur, Farbe und anderer Beſchaffenheiten verſchiedenes wahrnehmen, nichts als äußere Geſtalt Einer und eben derſelben Subſtanz ſey, eine veränderliche Erſcheinung eines unveränderlichen ewigen Weſens; und daß in dieſem Weſen alle Geſtalten eingewickelt liegen, wie im Samen die unſichtbaren Glieder. Durch die Entwickelung dieſer Glieder wird keine andere neue Subſtanz hervorgebracht, ſondern nur eine vollendete Begebenheit vor Augen geſtellt.

Die Bemerkung von den Samen in Abſicht der thieriſchen Glieder gilt auch von der Speiſe in Abſicht der Säfte, des Blutes, des Fleiſches, des Samens ſelbſt; eben ſo wieder von den andern Dingen, welche vor der Speiſe vorher gehen; und ſo von Stufe zu Stufe immer weiter hinauf, bis wir zu einem phyſiſchen allgemeinen Weſen, und am Ende zu jener urſprünglichen allgemeinen Subſtanz gelangen, welche Eine und dieſelbe für alle Dinge und das Weſen aller Weſen iſt. Wie der Künſtler ſeine Materie jedem Maaße, jeder Geſtalt und Abſicht unterwirft, die Dinge ſeiner Kunſt aber nie die Materie ſelbſt, ſondern nur Dinge von und aus dieſer Materie werden: ſo iſt alles, was zu den Verſchiedenheiten der Geſchlechter, Arten und Eigenſchaften gehört; was

durch Geburt, Auflöſung, Wechſel und Wandel zum Daſeyn gelangt, kein wahrhaftes Weſen, und ſein Daſeyn kein eigentliches Daſeyn; ſondern es gehört nur zu den Beſchaffenheiten und dem Zuſtande des Weſens, welches in ſich Eins, unendlich, unbeweglich, Subject, Materie, Leben, Seele, überhaupt das allein Wahre und Gute iſt.

XV. Daß allem Zuſammengeſetzten und Theilbaren etwas nicht Zuſammengeſetztes und Einfaches zum Grunde liege, und jenes auf dieſes zurückgeführt werden müſſe, iſt eine anerkannte allgemeine Wahrheit. Auch ringt der menſchliche Verſtand unaufhörlich darnach, dieſe Einheit zu ergründen, und läßt nicht ab mit Forſchen und Streben, bis er entweder ſie ſelbſt in den Dingen, oder wenigſtens für ſeine Vorſtellung ein Bild der Aehnlichkeit von ihr gefunden hat. So haben Einige, um ſich die Art und Weiſe des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Weſen vorzuſtellen, jene beſondern Subſtanzen als aus der Einheit entſpringende Zahlen betrachtet. Andere wollten lieber das ſubſtantielle Princip als einen Punct, und die einzelnen Weſen als Figuren anſehen. Die erſte Anſicht iſt die reinere und beſſere. Sie gehört der Pythagoreiſchen Schule, von welcher Plato ſich nur aus Eitelkeit entfernte. Denn ſicher war es ihm nicht unbekant, daß Einheit und Zahlen den Punct und die Figuren beſtimmen; dieſe alſo jenen, nicht jene dieſen zum Grunde liegen: oder man müßte behaupten wollen, daß die unkörperliche Subſtanz die körperliche vorausſetzte. Maaß ohne Zahl läßt ſich nicht denken; folglich ſind die arithmetiſchen Vorſtellungen und Begriffe ſchicklicher, als die geometriſchen, um uns durch die Menge der Weſen

ſen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Princips zu leiten, welches allein Subſtanz und die Wurzel aller Dinge iſt. Unmöglich kann dieſes Weſen durch ein eigenthümliches Wort oder ſonſt auf eine beſtimte mehr poſitive als negative Weiſe bezeichnet werden. Darum haben es einige Punct; Andere Einheit; wiederum Andere das Unendliche, jeder nach dem Geſichtspuncte, aus welchem er es betrachtete, genannt.

XVI. Wie unſer Aufſteigen zu demſelben, ſo iſt ſein Herniederſteigen zu uns. Wir erzeugen durch Zuſammenfaſſen des Mannichfaltigen Einheit des Begriffs; das erſte Princip erzeugt, indem es ſeine Einheit entwickelt, die Mannichfaltigkeit der Weſen. Es nimt aber dadurch, daß es zahlloſe Arten und Geſchlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, für ſich ſelbſt keine Zahl, kein Maaß, noch Verhältniß an; ſondern bleibt Eins und untheilbar in allen Dingen. Wenn wir alſo einen einzelnen Menſchen anſehen, ſo nehmen wir nicht eine beſondere Subſtanz, ſondern die Subſtanz im beſondern wahr.

Wer den Betrachtungen des Bruno bis hierher gefolgt iſt, dem kann die Behauptung des Heraklit von der durchgängigen Coincidenz des Entgegengeſetzten in der Natur, welche alle Widerſprüche enthalten, aber zugleich ſie in Einheit und Wahrheit auflöſen muß, nicht mehr anſtößig ſeyn. Von dieſer Coincidenz giebt uns nicht allein die Mathematik manche Beyſpiele und Beweiſe; ſondern wir finden ihre Wirklichkeit auch auf jedem andern Wege beſtätigt. Muß nicht das Principiatum von ſeinem Principium alle-

allemal weſentlich verſchieden ſeyn? Kälte und Wärme, jedes im niedrigſten Grade, verlieren ſich in Eine und dieſelbe Eigenſchaft, und beweiſen die Identität ihres Princips, deſſen Modificationen, im höchſten Grade, Reſiſtenz; im niedrigſten, Vereinigung erblicken laſſen. Wer ſieht nicht, daß Untergehn und Entſtehn einerley Quelle haben? Die Liebe des Einen iſt der Haß des Andern. In der Subſtanz und dem innerſten Grunde der Dinge iſt alſo Haß und Liebe, Freundſchaft und Streit, Eins und dasſelbe. Wie das Princip der Begriffe verſchiedener und ſich einander aufhebender Gegenſtände nur Ein Princip der Erkentniß iſt; ſo iſt auch das Princip verſchiedener und ſich einander aufhebender wirklicher Dinge nur Ein Princip des Daſeyns. Die Mannichfaltigkeit der Veränderungen eines Subjects verhält ſich, wie die Mannichfaltigkeit der Empfindungen durch einen und denſelben Sinn.

XVII. Um in die tiefſten Geheimniſſe der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengeſetzten und widerſtreitenden äußerſten Enden der Dinge, dem Maximum und Minimum, nachzuforſchen. Den Punct der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte; ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln; dieß iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt.

Das höchſte Gut, die höchſte Vollkommenheit und Seligkeit, beruht auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt. Wir ergötzen uns an der Farbe, aber nicht an der einzelnen, ſondern an der Vereinigung verſchiedener. Es iſt eine ſchwache Rührung, die ein muſi-

muſikaliſcher Ton für ſich allein zuwege bringt; die Zuſammenſetzung vieler Töne aber ſetzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung irgend eines beſondern Gegenſtandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Weſen erfahren, welches alles, was That und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff mit der Erkentniß der Quelle aller Erkentniß? Je mehr unſer Verſtand die Art dieſes allerhöchſten Verſtandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich iſt, annimmt; deſto richtiger wird unſere Einſicht in das Ganze ſeyn. Wer dieß Eine faßt, faßt Alles; wer dieß Eine nicht faßt, faßt nichts. — Was Odem hat, erhebe ſich zum Preiſe des Hohen und Mächtigen; des allein Guten und Wahren; zum Preiſe des unendlichen Weſens, welches Urſache, Princip — Eins und Alles iſt!

Mit dem Werke della cauſa, principio et Vno, deſſen Inhalt ich bisher nach Jacobi's Darſtellung desſelben angegeben habe, ſteht in Verbindung ein anderes Werk des Bruno de l'infinito Vniuerſo et Mondi. Es iſt ebenfalls dem Hrn. von Chateauneuf gewidmet, und in fünf Dialoge abgetheilt *). Der

*) *Giordano Bruno*, Nolano, *de l'infinito Vniuerſo et Mondi* All' illuſtriſſimo Signor di *Mauuiſſiero.* Stampato in Venetia 1584. 8. Die Dedicationsepiſtel iſt wieder mit Beſchwerden über erlittene Verfolgungen angefüllt. Se io, o *illuſtriſſimo Cavalliero*, ſagt Bruno, contrattaſſe l'aratro, paſceſſe vn gregge, coltivaſſe vn horto, raſſettaſſe vn veſtimento; neſſuno mi guardarebbe, pochi m'oſſervare bono, da rari ſarei ripreſo, et facilmente potrei piacere à tutti. Ma per eſſere *delineatore del campo de la natura, ſollecito circa la paſtura*

Der erſte enthält eine Reihe von Gründen für die Unendlichkeit des Univerſum's, theils aus der Natur dieſes ſelbſt, theils aus der Natur der oberſten ſchaffenden Urſache. Bruno bemerkt zuvörderſt, daß das Princip der Gewißheit der Erkentniß nicht in den Sinnen liegen könne, weil die Wahrnehmungen dieſer zu unbeſtändig und trieglich ſind, und durch die Vergleichung des einen Sinnengegenſtandes mit dem andern, des einen Sinnes mit dem andern, ſich eine nur comparative Wahrheit herausbringen läßt, die ſich nach der Verſchiedenheit der Subjecte verſchieden modificirt. Der Beweis für die Unendlichkeit des Univerſum's kann daher allein durch Schlüſſe aus Vernunftbegriffen geführt werden. Die Argumente, deren ſich Bruno für ſeinen Satz bedient, ſind im Weſentlichen folgende;

Nie-

ſtura de l'alma, *vago de la coltura de l'ingegno*, *et dedalo circa gl' habiti de l'intelletto:* ecco che chi addocchiato me minaccia, chi oſſervato m'aſſale, chi giunto mi morde, chi compreſo mi vora; non é vno, non ſon pochi, ſon molti, ſon quaſi tutti. — Coſſi (Signor) gli ſanti numi diſperdano da me qué tutti, che ingiuſtamente m'odiano; coſſi mi ſia propicio ſempre il mio Dio; coſſi favorevoli mi ſieno tutti governatori del noſtro mondo; coſſi gl' aſtri mi facian tale il ſeme al campo et il campo al ſeme, ch' appaja al mondo vtile et glorioſo frutto del mio lavoro, con riſveglar il ſpirto et aprir il ſentimento à quei, che ſon privi di lume; come io certiſſimamente non fingo; et ſe erro, non credo veramente errare, et parlando et ſcrivendo non diſputo per amor de la vittoria per ſe ſteſſa; (perche ogni riputatione et vittoria ſtimo nemica a Dio, viliſſima et ſenza punto di honore, dove non é la verità); ma per amor della vera ſapienza et ſtudio della vera contemplatione m'affatico, mi crucio, mi tormento. —

I. Niemand kann ſich einbilden, daß das Univerſum irgendwo aufhöre. II. Mit dem Ariſtoteles zu behaupten, daß das Univerſum begrenzt ſey, und in ſich ſelbſt exiſtire, iſt unſchicklich; denn gerade das in ſich ſelbſt Beſtehen kann nur dem unendlichen Univerſum zukommen. III. Eben ſo wenig läßt ſich annehmen, daß das begrenzte Univerſum in keinem Orte exiſtire; indem hieraus folgen würde, daß es gar nicht exiſtirte, weil alles Körperliche und Unkörperliche in einem Orte ſeyn muß auf körperliche oder unkörperliche Weiſe. IV. Nimt man an, daß der Raum eine Grenze habe, ſo iſt das Epikuriſche Argument unwiderleglich. Wird nehmlich an der Grenze des Raums ein Pfeil abgeſchoſſen, ſo fliegt dieſer entweder vorwärts oder nicht; im erſtern Falle erſtreckt ſich der Raum noch über die angenommene Grenze hinaus; im andern Falle wird die Bewegung des Pfeils durch etwas Körperliches jenſeit der angenommenen Grenze des Raums gehindert, und dieſes muß wiederum in einem Raume ſeyn. V. Die Ariſtoteliſche Definition des Raums (er ſey die Grenze der einander umſchließenden Körper), paßt nicht auf den erſten, größten und allgemeinſten Raum; auch wird hier der Ort bloß mathematiſch, und nicht phyſiſch genommen; und zwiſchen dem Enthaltenden und dem Enthaltenen, das ſich innerhalb jenes bewegt, muß nothwendig Raum ſeyn. Erklärt man aber den Raum, um die Begrenztheit des Weltalls zu behaupten, für das Bloße Leere, ſo ſetzt man das Weltall in das Nichts. VI. Wenn in dem Raume, in welchem ſich gegenwärtig das Weltall befindet, dieſes nicht exiſtirte, ſo würde derſelbe leer ſeyn; wo alſo das gegenwärtige Weltall nicht exiſtirt, da iſt ein Leeres. Der leere Raum jenſeit des Weltsalls iſt aber einerley mit

dem

dem leeren Raume, in welchem die Welt iſt; die Fähigkeit (attitudine), die dieſer hat, hat auch jener; ſie hat alſo Wirklichkeit (atto), weil keine Fähigkeit jemals ohne Wirklichkeit iſt; und da im Ewigen Wirklichkeit und Möglichkeit nicht verſchieden ſind, ſo iſt der mögliche Raum außer dem Weltalle auch wirklich. VII. Dazu komt, daß keiner unſerer Sinne der Exiſtenz des unendlichen Weltalls widerſpricht, da wir dieſelbe nicht deßhalb leugnen dürfen, weil wir ſie mit unſern Sinnen nicht zu faſſen vermögen, und die Vernunft ſie beſtätigt. Genau erwogen, müſſen wir ſogar nach dem Zeugniſſe der Sinne das Weltall für unendlich halten, weil wir ſehen, daß immer ein Ding das andere enthält, und wir weder mit den äußern noch mit den innern Sinnen jemals einen Gegenſtand wahrnehmen, der nicht von einem andern oder ihm ähnlichen enthalten wäre.

Ante oculos enim rem res finire videtur.
Aer diſſepit colles atque aera montes,
Terra mare, et contra mare terras terminat omnes;
Omne quidem vero nihil eſt quod finiat extra;
Vsque adeo paſſim patet ingens copia rebus,
Finibus exemptis in cunctas vndique partes.

Wenn kein Ding exiſtirt, das nicht durch ein anderes begrenzt würde, ſo bleibt nichts übrig, als die Unendlichkeit der Dinge zu behaupten. VIII. Iſt der leere Raum jenſeit des angenommenen begrenzten Weltalls wirklich, ſo hat er eben ſowohl die Fähigkeit Dinge zu enthalten, wie derjenige, in welchem ſich das Weltall befindet. IX. Iſt es gut, daß dieſe vermeyntlich begrenzte Welt exiſtirt, ſo iſt es nicht minder gut, daß jede andere der zahlloſen möglichen Welten exiſtire. X. Die Vollkommenheit des wirklich vorhandenen Univerſum's iſt unendlich; es läßt ſich aber die Vollkommen-

menheit der wirklichen Welt einer möglichen eben ſo wenig mittheilen, wie die Exiſtenz eines Weſens einem andern möglichen Weſen; alſo muß das wirkliche Univerſum ſelbſt unendlich ſeyn. XII. Der Raum der wirklichen Welt, der uns ſo groß ſcheint, iſt in Beziehung auf das Unendliche weder ein Theil, noch ein Ganzes; er kann nicht Subject der unendlichen Thätigkeit ſeyn, für welche das, was wir mit unſerm ſchwachen Verſtande begreifen können, kein Ding iſt. Das Unendliche wird hier aber nicht geſetzt vermöge der Beſchaffenheit des Raumes, ſondern vermöge der Beſchaffenheit der Natur; denn aus eben dem Grunde, aus welchem dies Ding iſt, muß auch jedes Andere ſeyn, das ſeyn kann, da deſſen Möglichkeit nicht durch die Wirklichkeit jenes begründet wird, ſo wenig wie die Möglichkeit eines Menſchen dadurch, daß ein anderer Menſch wirklich vorhanden iſt. XIII. Wenn die unendliche ſchöpferiſche Kraft das Körperliche im Raume hervorbringt, ſo muß dieſes nothwendig unendlich ſeyn, weil man ſonſt der Natur, die alles Mögliche bewirken kann, das Vermögen entzieht, alles Mögliche bewirkt zu haben. XIV. Das Univerſum im gewöhnlichen Sinne befaßt die Vollkommenheit aller ſeiner Glieder nicht anders, als wie ein Menſch die Vollkommenheit aller ſeiner Glieder und jeder Weltkörper Alles befaßt, was in ihm iſt; jenes muß alſo Alles enthalten, was in ihm ſeyn kann, und folglich unendlich ſeyn. XV. Die unendliche wirkende Urſache würde mangelhaft ſeyn ohne eine unendliche Wirkung; daher darf in der unendlichen Wirkung nichts von dem fehlen, was darin enthalten ſeyn muß; die innere Thätigkeit (actio immanens) der Urſache muß eben ſo unendlich ſeyn, wie die äuſſere (actio ad extra, tranſiens). XVI. Iſt die begrenz-

begrenzte Welt ſphäriſch, oder ſonſt von einer beſtimten Figur, ſo muß auch der Raum, der ſie umſchließt, ſofern er ſie umſchließt, eine Figur haben, und folglich iſt die Welt nicht begrenzt; denn der figurirte Raum iſt eine Fortſetzung der körperlichen Welt. XVII. Die unendliche göttliche Wirkſamkeit kann nicht müſſig ſeyn; ſie iſt aber eben ſo müſſig und neidiſch, wenn ſie eine endliche Welt, als wenn ſie gar keine hervorbringt. XVIII. Wer die Endlichkeit der Welt behauptet, hebt die Güte und Größe der Gottheit auf; anſtatt daß die entgegengeſetzte Vorſtellungsart mit keiner wahren Theologie im Widerſtreite iſt. Meynt man aber, die Gottheit habe kein unendliches Weltall hervorbringen wollen, ungeachtet ſie es konte, ſo würdigt man nicht minder die göttliche Allmacht herab, die eine endliche Welt ſchuf, und als unendlich thätiges Weſen ſich mit einem endlichen Gegenſtande beſchäfftigte. XIX. Die Gottheit konte entweder gar keine Welt, oder ſie mußte eine unendliche hervorbringen; hat ſie nicht das Vermögen, ein unendliches Univerſum zu ſchaffen, ſo hat ſie auch nicht das Vermögen, das Univerſum in's Unendliche zu erhalten; und iſt die Gottheit in irgend einer Hinſicht etwas Endliches (z. B. als Schöpfer einer endlichen Welt), ſo iſt ſie es in allen Hinſichten; denn in ihr iſt alles (ogni modo) Urſache, und alle Dinge und Modi ſind in ihr Eins und Daſſelbe. XX. Die Bewegung der unendlichen Welten rührt nicht von einer äuſſern bewegenden Urſache her, ſondern von der ihnen einwohnenden Weltſeele, die ein unendliches Princip der Bewegung iſt.

In dem zweyten Dialoge ſetzt Bruno den Beweis für die Unendlichkeit des Univerſum's fort. Zu

Zu den bereits erwähnten Gründen fügt er hier hinzu, daß alle Eigenſchaften der Gottheit eine wie die andere, und alle gleich unendlich ſind; daß unſere Einbildungskraft nicht weiter ſich erſtrecken könne, als die göttliche Wirkſamkeit, welches doch der Fall ſeyn würde, wenn die Welt begrenzt wäre, da wir uns jenſeit derſelben immer noch andere Welten denken können; daß zwiſchen dem göttlichen Verſtande und der göttlichen Thätigkeit kein Unterſchied ſey, und jener das Unendliche eben ſo wie das Endliche begreife; daß da die für uns empfindbaren körperlichen Qualitäten ein unendlich wirkſames Vermögen haben, eben dieſes unbedingt von dem unendlichen activen und paſſiven Vermögen des Urprincips des Univerſum's gelten müſſe. Ferner: Kein körperliches Ding kann durch ein unkörperliches begrenzt werden; ſondern nur entweder durch den erfüllten oder durch den leeren Raum. Auf jeden Fall iſt auſſerhalb der Welt der Raum; und dieſer iſt zuletzt nichts anderes, als die Materie oder das paſſive Vermögen ſelbſt, aus welchem das nicht müſſige und neidiſche thätige Vermögen die Wirklichkeit hervorruft. Hernach widerlegt Bruno noch beſonders die Argumente der Gegner, namentlich des Ariſtoteles, für die Endlichkeit und Begrenztheit der Welt, und unter denſelben am ſorgfältigſten dieſe: daß es im Unendlichen keine Bewegung geben könne; daß die Erde der Mittelpunct des Univerſum's ſey u. w.

Im dritten Dialoge wird zuvörderſt die Ariſtoteliſche Meynung von der Figur, den Sphären, und der Verſchiedenheit der Himmel beſtritten. Bruno zeigt, daß es nur Einen Himmel gebe d. i. Einen allgemeinen

Weltraum, der die zahlloſen einzelnen Welten umfaßt; obgleich er auch nicht leugnet, daß es zahlloſe Himmel gebe, nur in einem andern Sinne, als worin es die Ariſtoteliker nahmen; denn ſo wie unſre Erde ihren Himmel hat, oder ihren beſondern Raum, in welchem ſie ſich bewegt; ſo hat auch jeder der übrigen unzähligen Weltkörper den ſeinigen. II. Die allgemeine Bewegung des Firmaments, und die ſogenannten excentriſchen Bewegungen der Himmelskörper, ſind alle eingebildet. Sie rühren in der That von der einzigen Bewegung her, welche die Erde mit ihrem Centrum durch die Ekliptik macht, und von vier andern Verſchiedenheiten der Bewegung eben derſelben um ihre eigene Axe. Hieraus erhellt, daß alles Raiſonnement über die Beweglichkeit und Bewegung des Univerſum's erträumt, und bloß auf die Unbekantſchaft mit der Bewegung unſerer Erde gegründet iſt. Inzwiſchen hat doch jeder Stern ſeine eigenthümliche Bewegung, die in ihm ſelbſt als einem durch den Raum beweglichen Körper ihren Grund hat. Bey denen, die unſerer Erde näher ſind, können wir die localen Verſchiedenheiten ihrer Bewegung erkennen. Anders bewegen ſich die Sonnen, wo das Feuer; anders die Erden, wo das Waſſer prädominirt; wodurch zugleich klar wird, wie das Licht entſtehe, welches die Sterne verbreiten, unter denen einige durch ſich ſelbſt, andere durch andere leuchten. Bruno ſucht hierauf zu erklären, wie die von der Sonne am weiteſten entfernten Körper doch auf gleiche Weiſe an der Wärme derſelben Theil nehmen können mit denjenigen, welche ihr am nächſten ſind, und widerlegt die Epikuriſche Meynung, daß Eine Sonne dem unendlichen Univerſum hinlänglich ſey. Dann verbreitet er ſich über die Natur des Lichts und der Wärme, die Art der gegen-

seiti-

ſeitigen Communication derſelben unter den Weltkör- pern; und über die Elemente, aus denen der Erdkör- per beſteht. Alle andere Weltkörper können eben ſo gut Thiere und Bewohner enthalten, als unſere Erde, vorausgeſetzt, daß ſie keine geringere producirende Kraft und keine andere Natur haben, als dieſe.

Der vierte Dialog betrifft das gegenſeitige Ver- hältniß der Weltkörper in Anſehung ihrer gegenſeitigen Bewegung, und iſt faſt ganz gegen die kosmiſche Be- wegungslehre des Ariſtoteles gerichtet; eben daher kei- nes Auszugs fähig. Das Reſultat iſt: daß die Be- wegung im Univerſum unendlich ſey, wie dieſes ſelbſt, und auf unendlich mannichfaltige Compoſitionen des Einzelnen abzwecke, wobey übrigens die Materie oder Subſtanz immer dieſelbe bleibt.

Auch im fünften Dialoge hat es Bruno an- fangs mit den Gründen der Ariſtoteliker gegen die Mehrheit der Welten und die Unendlichkeit des Univer- ſum's zu thun. Dieſe beriefen ſich zufolge ihrem phi- loſophiſchen Ahnherrn darauf: daß es auſſerhalb der Welt keinen Ort, keine Zeit, kein Leeres, keinen ein- fachen und zuſammengeſetzten Körper gebe; daß nur Ein Princip der Bewegung, folglich auch nur Eine Welt exiſtire; daß ſich für alle bewegliche Körper nur drey Oerter denken laſſen, Oben, in der Mitte, und Unten; daß in dieſen nur Eine Welt, als Sphäre genommen, enthalten ſeyn könne; daß ſich von Einem Mittelpuncte nur Ein Umkreis denken laſſe; daß mehr Welten einander berühren müßten, und folglich immer nur Eine ausmachten. Man kann ſchon aus dem oben beygebrachten Raiſonnement des B. einſehen, wie er die- ſen Argumenten begegnete. Ich will aber erinnern, daß

 er,

er, wenn er die Mehrheit der Welten in's Unendliche behauptete, die Welt (Mondo) von dem Univerſum (Vniuerſo) unterſchied, und jene nur auf einzelne Weltkörper oder Syſteme derſelben in ihren beſondern Himmelsräumen einſchränkte; anſtatt daß Ariſtoteles dieſen Unterſchied nicht machte, indem er die Erde als den Mittelpunct des Univerſum's betrachtete, und ſich den Sternhimmel um dieſe herumdrehen ließ, folglich nicht bloß Ein Univerſum (Vniuerſo) und zwar begrenzt, ſondern auch nur Eine Welt (Mondo) als mit dem Univerſum identiſch annahm. Auf ein anderes Argument der Ariſtoteliker: daß alle natürliche Dinge begrenzt ſeyen, und daß ſie bloß ein paſſives Vermögen hätten, welches der göttlichen Macht und Wirkſamkeit nicht entſpreche, antwortete Bruno: Es ſey ungereimt anzunehmen, daß das erſte und höchſte Princip alles Vorhandnen einem Menſchen gliche, der die Cithar ſpielen könne, aber ſie nicht ſpiele, weil es ihm an einer Cithar fehle; daß es Etwas ſchaffen könne, und nicht ſchaffe; daß ein Ding von ihm gemacht ſeyn könne, und nicht gemacht ſey. Noch leichter wurde dieſem die Antwort auf folgende Ariſtoteliſche Argumente: 1) Wären mehr Welten, würde die Bewegung der einen die Bewegung der andern hindern; 2) Unſere Welt iſt in ſich vollendet und vollkommen; es brauchen und können alſo nicht mehrere mit ihr verbunden werden.

Gegen das Ende des Dialogs macht Bruno auf die Vortheile der entgegengeſetzten Theorie von einem unendlichen Univerſum aufmerkſam, in welchem ſich die Materie durch innere Thätigkeit unendlich mannichfaltig und ewig wechſelnd formt und geſtaltet, ohne der Subſtanz nach verändert zu werden.

Bey

Bey dieſer dürfen wir nicht fürchten, daß irgend eine Sache wirklich untergehe und vernichtet werde, oder ſich in das Leere d. i. in das Nichts verliere. Die Betrachtung der unaufhörlichen Veränderlichkeit ſetzt uns in die Stimmung, daß kein ungünſtiger Zufall uns durch Schmerz oder Furcht niederbeugt, und kein Glück uns durch Vergnügen oder Hoffnung zu ſehr erhebt. So werden wir auf den Weg zur wahren Moralität und Großmuth, zur Verachtung aller niedrigen und kleinlichten Denkart geführt, und erſteigen eine höhere Stufe, als die Götter, welche der blinde Pöbel anbetet; denn wir werden nun echte Kenner der Geſchichte der Natur, die in uns ſelbſt geſchrieben ſteht, und regelmäſſige Befolger der göttlichen Geſetze, die im Innerſten unſers Herzens eingegraben ſind. Wir ſehen ein, daß es gar nichts Anders iſt, von der Erde ſich zum Himmel emporſchwingen, als vom Himmel auf die Erde herniederſteigen; daß es überhaupt dasſelbe iſt, an dieſem oder jenem Orte des Univerſum's zu ſeyn. Wir ſind für die Bewohner anderer Weltkörper nicht mehr auf der Oberfläche der Erde, als ſie für uns auf der Oberfläche ihrer Welt exiſtiren; jene ſind nicht mehr für uns Mittelpunct, als wir für ſie ſind; wir betreten unſern Stern (die Erde) nicht anders, und ſind nicht anders vom Himmel umſchloſſen, als ſie den ihrigen betreten, und von ihrem Himmel umſchloſſen ſind. Dieſe Einſicht befreyt uns von der thörichten Sorge, in der Ferne zu ſuchen, was wir um uns und in der Nähe haben; von der Furcht, daß andere Weltkörper auf den unſrigen herabfallen, oder der unſrige ſich auf andere, die unter ihm ſind, ſtürze; denn die unendliche Luft (Materie) hält jene, wie dieſen; jeder Weltkörper durchläuft lebendig und frey ſeine Bahn, und behauptet ſeinen Raum.

Hier iſt alſo eine Philoſophie, fährt Bruno fort, welche die Sinne aufklärt, den Geiſt befriedigt, den Verſtand verherrlicht, und den Menſchen zur wahren Glückſeligkeit leitet, die er als Menſch in ſeinem Verhältniße zur Natur haben kann. Sie lehrt ihn, ſich der Gegenwart freuen, und von der Zukunft nicht mehr zu fürchten als zu hoffen; denn die Vorſehung, oder das Schickſal, oder der Zufall, der über die Abwechslungen unſers beſondern Daſeyns waltet, will und erlaubt uns nicht, den Schleyer der Zukunft zu lüften. Beym erſten Blicke können uns die Ereigniſſe unſers Lebens in Verwirrung und Verlegenheit ſetzen; aber wenn wir tiefer das Weſen und die Subſtanz deſſen erwägen, in welchem wir unveränderlich ſind; ſo werden wir finden, daß es gar keinen Tod giebt, weder für uns, noch für irgend eine andere Subſtanz; weil nichts Subſtantielles vernichtet wird, ſondern im unendlichen Raume ſich bewegend nur ſeine Geſtalt verwandelt. Und weil alles dem beſten Schöpfer unterworfen iſt, ſo dürfen wir auch nichts anders glauben, meynen, und hoffen, als daß, ſo wie Alles vom Guten herrührt, auch Alles Gut, für das Gute und zum Guten iſt (da bene, per bene, á bene). Das Gegentheil hiervon kann nur derjenige wähnen, der nichts auſſer ſeiner individuellen gegenwärtigen Exiſtenz wahrnimmt, nicht aber ſich zur Idee des Ganzen zu erheben vermag oder geneigt iſt: ſo wie die Schönheit eines Gebäudes ſich dem nicht offenbart, der nur den kleinſten Theil deſſelben betrachtet; wohl aber demjenigen, der das Innere überſieht, und die Fähigkeit hat, alle Theile deſſelben zu vergleichen und ihre Harmonie zu erkennen. Wir dürfen alſo nicht fürchten, daß die Mannichfaltigkeit von Dingen auf dieſer Erde durch die Gewalt irgend eines um-

umherirrenden mächtigen Geiſtes, oder durch den Zorn irgend eines donnernden Jupiters jenſeit des Himmelsgewölbes zerſtreut werde, oder auſſerhalb des geſtirnten Mantels über uns in Staub zerfliege. Die Natur der Dinge kann nicht anders der Subſtanz nach untergehn, als wie dem Augenſcheine nach die Luft in einer zerſprengten Seifenblaſe verſchwindet. Es iſt keine Welt bekannt, in welcher die Dinge auf einander folgen, ohne Erſtes und Letztes (vltimo profondo), aus welchem ſie, wie aus der Hand eines Künſtlers hervorgehn, und in welches ſie unwiederbringlich verſchwinden. Es giebt keine Grenzen und Schranken, welche die unendliche Menge der Dinge nicht überſchritte. Daher ſind Erde und Meer unaufhörlich fruchtbar; daher wärmt die Sonne beſtändig; daher findet ſich ewige Nahrung für die verzehrenden Feuer, und ewiger Zufluß für das durch Austrocknung abnehmende Meer; denn aus dem Unendlichen entſpringt immer neuer Stoff. So offenbart ſich die Herrlichkeit Gottes, ſo die Größe ſeines Reichs; nicht in Einem, ſondern im Unermeßlichen; nicht in Einer Erde, Einer Welt, ſondern in Millionen, ja zahlloſen Welten. Das Vermögen des Verſtandes ward nicht umſonſt dem Menſchen verliehen, Raum an Raum, Maſſe an Maſſe, Einheit an Einheit, Zahl an Zahl zu fügen; denn dadurch erlöſt er ſich von den Banden des Endlichen, und erhebt ſich zur Freyheit des erhabenſten Reiches; er entwindet ſich der eingebildeten Armuth und Enge des Univerſums, die das irdiſche Auge, getäuſcht durch den Horizont der Erde, lügt, oder die Phantaſie erdichtet, und ſchweift unter den Reichthümern des unendlichen Weltalls umher.

Da der Begriff des Urprincips, das einfach ſeyn und dennoch das unendliche All begrün-

begründen und enthalten ſollte, in ſeiner Beziehung auf die Mannichfaltigkeit der Dinge in der That ſehr ſchwer zu faſſen iſt; ſo hat ihn Bruno noch auf mehrfache Weiſe und aus verſchiedenen Geſichtspuncten deutlich zu machen geſucht, und dabey wiederum zugleich die Anwendung der Regeln der lulliſchen Kunſt gezeigt. Dieſe Abſicht ſcheint er beſonders in den drey Werken: De triplici Minimo et menſura, — De Monade, Numero et Figura, und: De Innumerabilibus, Immenſo et Infigurabili, die ſeine letzten Schriften waren, gehabt zu haben.

In dem erſtern *) ſtellt er das Urprincip unter dem Begriffe des Kleinſten, das zugleich das Größ-

*) *Iordani Bruni*, Nolani, *de triplici Minimo et Menſura*, ad trium ſpeculatiuarum ſcientiarum et multarum actiuarum artium principia libri V. Ad illuſtriſſimum et reuerendiſſ. Principem *Henricum Iulium*, Brunsuicenſium et Luneb. Ducem, Halberſtatenſium Epiſcopum; Francofurti apud Ioan. Wechelum et Petrum Fiſcherum conſortes; 1591. 8. Das kurze Dedicationsſchreiben iſt im Namen des Verlegers Joh. Wechel abgefaßt. Es heißt darin: Inter ceterae induſtriae ſuae monumenta, quorum alia iam affecta erant, alia tantum animo concepta, hos *de triplici Minimo et Menſura* libros illuſtri Celſitudine Tua maxime dignos fore iudicauit (*Brunus*). Opus aggreſſus, vt quam accuratiſſime abſolueret, non *ſchemata* ſolum *ipſe ſua manu ſculpſit*, ſed etiam operarum in eodem ſe correctorem praebuit. Tandem cum vltimum duntaxat ſupereſſet operis folium, *caſu repentino a nobis auulſus* extremam ei, vt ceteris, manum imponere non potuit. Per literas igitur rogauit, vt quod ſibi per fortunam non liceret, nos pro ſe ſuo nomine praeſtaremus. Der Text beſteht aus Hexametern, und jedem Capitel folgen, zum Theile ſehr intereſſante, Scholien im Proſa. Fehler gegen die Metrik und ſelbſt die Grammatik nahm ſich Bru-

Größte iſt, des Eins, das zugleich Alles iſt, vor. Es iſt bewundernswürdig, mit welchem Scharfſinne und Aufwande von Phantaſie er jenen Begriff in dieſem Sinne entwickelt hat. Das Kleinſte iſt die Subſtanz aller Dinge, und eben darum von unendlicher Größe. In ihm ruht die Monas, der Atom, der Weltgeiſt, der allgegenwärtig in ſeinem eigenen Seyn und in keinem andern exiſtirt, das Weſen und die Materie des Alls. Das Kleinſte giebt allen Dingen erſt Wirklichkeit; denn wo es nicht iſt, iſt überall nichts, iſt keine Monas, keine Zahl, keine Gattung und keine Art. Es iſt alſo der Grund von Allem, über alle Gattung erhaben, weil es in aller Gattung iſt; es iſt die Gottheit, die Mutternatur,

Bruno nicht übel. Ueber die Grammatiker erklärte er ſich auch ſehr bitter und ſtolz (lib. 1. cap. 1. vſ. 122 ſq.):

— — Tu, *Dux Inclite*, lucem
Ingenii ſublimis eam, qua Te Deus alte
Donauit, ſuccende Tibi, tuaque ingrediare
Templa oculis credendo Tuis; quia quantulacunque
Comprendi valeant e multis, quae Tibi pando,
Praelato poterunt Genio digniſſima credi.
Nec ſciolus quisquam e cataclysmo Grammaticorum,
Per quos ſubuerſum eſt Sophiae genus omne, putetur
Dignus qui accedat, titulo quocunque ſuperbus,
Vt Te vel doceat, vel de iſtis iudicet expers
Luminis, ac ſtultus quaedam minus eſſe latine
Inſultet dicta, vt et rebus deroget alte
Deſcriptis. — — — — — —
— — — — — — —
Grammatici *verbis; at nobis verba miniſtrent;*
Ii *obſeruent vſum, quem* nos indicimus *ollis!*

Für die Philoſophie iſt das erſte Buch am wichtigſten; die folgenden ſind es mehr für die Mathematik. Aus jenem hat auch Brucker (Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 40) einen Auszug geliefert.

tur, das Princip der Kunſt *). Dieſen allgemeinen Charakter des Kleinſten, welchen Bruno entwirſt, führt er auch weiter im Einzelnen aus, am meiſten und umſtändlichſten in mathematiſchem Betrachte, was nicht hierher gehört. Das Kleinſte iſt das Erſte und Weſentlichſte des Größten; hebt das Kleinſte auf, und ihr habt das Größte aufgehoben; das Subject der Natur und Kunſt iſt das Kleinſte und beſteht im Kleinſten; es beſtimt und begrenzt jede Größe und Zahl; es iſt der Grund der Zuſammenſetzung, Vermehrung, und Verminderung, und dadurch aller Bildung; es iſt ihm Alles entgegengeſezt, ſo wie Alles aus ihm hervorgeht; es iſt das Princip des Lebens, der Erzeugung; es iſt das Unterſte im Untern, und das Oberſte im Obern; es iſt Alles und eben deßwegen zu jeder Zeit und an jedem Orte; aus dem Kleinſten nur kann das Größte erkannt werden. Die Vernunft kann ſchneller auf das Kleinſte kommen, als auf das Größte. Es hat keine Theile; denn es giebt nichts kleineres als das Kleinſte; doch iſt es eine Größe und der Grund aller Größe. In

*) *Iord.* ***Brun.*** de tripl. min. lib. I. cap. 2. vſ. 5 ſq.

— ***Minimum*** ſubſtantia rerum eſt;
Atqe id idem tandem opperies *ſuper omnia Magnum.*
Hinc monas, hinc atomus, totus hinc vndique ſuſus
Spiritus, in nulla conſiſtens mole, ſuisque
Omnia conſtituens ſignis, eſſentia tota.
Si res inſpicias, hoc tandem eſt materiesque.
Qu[illegible]loquidem Minimum ſic integrat omnia, vt ipſum
Ni[illegible]bſternatur, reliquorum non ſiet hilum.
Eſt[illegible]ulla monas, numerorum non erit vllus;
Namque ea conſtituit ſpecies, ſtatuens genus omne.
Quocirca in cunctis primum eſt fundamen, vt vnde
Et *Deus*, et *Natura* parens, *Arsque* explicat alte;
Quod ſuper omne genus perſtat, quod et in genere
omni eſt.

In ſeinem Weſen iſt es durch keinen Begriff beſtimbar; es iſt einig, unauflöslich, undurchdringlich, unvermiſcht und keiner Miſchung fähig; es berührt nur das ihm völlig Gleiche, und dadurch entſteht die zuſammengeſetzte Körperwelt und ihre Solidität. Das Kleinſte hat immer nur Eine und zwar mit dem Größten dieſelbe Figur; die Abmeſſung desſelben iſt urſprünglich gleichgültig, und daher iſt es das Maaß von Allem. Aus dieſem Begriffe des Urprincips als des Kleinſten, das zugleich das Größte iſt, folgert denn Bruno weiter dieſelben Sätze in der Hauptſache, die auch in ſeinen übrigen metaphyſiſchen, logiſchen und topiſch mnemoniſchen Schriften vorkommen und ſein Syſtem ausmachen. In der Einheit iſt eben ſo die Mehrheit enthalten, wie in der Monas die Zahl, und in dem Puncte die unendliche Ausdehnung. Noch will ich hinzufügen, daß Bruno auch die Unſterblichkeit der Seele aus dem Begriffe des Kleinſten beweiſt*). Sofern die Subſtanz beym Körper zum Grunde liegt, hört ſelbſt dieſer nicht auf zu exiſtiren, und der Tod kann nicht von ihm prädicirt werden; vielweniger alſo gilt die Sterblichkeit von der Seele.

Dem zweyten Werke de Monade, Numero et Figura hat Bruno eine Dedication an den Herzog Heinrich Julius von Braunſchweig vorgeſetzt, worin er den Zuſammenhang desſelben mit dem erſten und dem folgenden dritten Werke andeutet, und die alſo für eine Art von Einleitung oder Schlüſſel, wie er ſelbſt ſie nennt, zu allen drey Werken gelten kann. Inzwiſchen hat ſich B. auch hier ſo kurz, allgemein und ſinnbildlich ausgedrückt, daß wenn man den Inhalt

*) Ibid. lib. I, cap. 3.

halt dieſer Schriften und ihren Zuſammenhang nicht aus ihnen ſelbſt einſieht, er durch die Einleitung nicht verſtändlicher wird *). Beſonders aber übertrifft jenes

*) *Iordani Bruni*, Nolani, *de Monade, Numero et Figura* liber, conſequens (libros) Quinque de *Minimo, Magno et Menſura*. Item *de Innumerabilibus, Immenſo et Infigurabili;* ſeu *de Vniuerſo et Mundis* libri octo. Ad illuſtr. et reuerendiſſ. Principem Henricum Iulium, Brunsv. et Luneb. Duc. Halberſtad. Epiſc.; Francofurti ap. Io. Wechel. et Petr. Fiſcherum conſortes; 1591. 8. Vgl. *Morhof* Polyhiſt. T. II. lib. II. P. I. cap. 15. P. II. cap. 11. Heumann's Acta philoſ. B. I. S. 501 ff. Aus der Dedication des Bruno will ich hier nur zum Beyſpiele, wie er ſelbſt ſeine oben erwähnten Werke ſchilderte, folgende Stelle anführen: Adſunt ergo primo: *De Minimo, Magno et Menſura* libri, in quibus Doctrina, Eruditio et Diſciplina videt primorum principiorum intellectum; ſecundo: *de Monade, Numero et Figura* liber, in quo Reuelatio, Fides et Diuinatio imaginationum, opinionum et experimentorum fundamenta quaedam agnoſcit vel veſtigia; tertio: *De Immenſo, Innumerabilibus, et infigurabili Vniuerſo* libri, in quibus euidentes, certiores et fortiſſimae ſunt demonſtrationes, qualiter mundorum respublicae disponantur; vnum ſine fine Regnum infinito gubernatori ſubſit, et Naturae comprehenſibiliter et incomprehenſibiliter ordo manifeſtetur. Nun fährt B. aber nach Lulliſcher Manier fort: In primo volumine ſtudioſe *cupimus;* in ſecundo incerti *quaerimus;* in tertio *clariſſime inuenimus.* In primo plus valet *ſenſus;* in ſecundo *verba;* in tertio *res.* Primum eſt circa nobis *innata;* ſecundum circa *audita;* tertium circa *inuenta.* Primum in methodo certe *mathematica;* ſecundum (vt licet) *diuina;* tertium vere *naturali.* Primum habet obiecta *ſimplicia;* ſecundum *abſtracta;* tertium *compoſita.* In primo *ſapientia* habet *corpus;* in ſecundo *vmbram;* in tertio *animam.* So geht das noch ein paar Octavſeiten fort. Uebrigens iſt der Text auch hier, ſo wie in dem folgenden dritten Werke, in Hexameter gebracht,

nes zweyte Werk an Dunkelheit und Räthſelhaftigkeit alle übrigen, die wir vom Bruno beſitzen; und man kann es im eigentlichen Verſtande nur der äußern Form nach beſchreiben, nicht nach ſeinem Gegenſtande und Sinne charakteriſiren. Ein neuerer hiſtoriſcher Schriftſteller nennt es mit Recht einen magiſch geometriſchen Orbis pictus; einen Verſuch, die ganze Natur und ihre Kräfte und Wirkungen, die animaliſche, intellectuelle und moraliſche Welt tabellariſch in Zahlen und Figuren darzuſtellen *). Zur Probe will ich hier nur Folgendes bemerken:

Bruno geht, wie zu erwarten war, von der Monas aus, die als Eins der Mittelpunct des unendlichen Cirkels (des Univerſum's), und als Alles eben dieſer Cirkel ſelbſt iſt **). Er ſchildert die Monas in ihren mannichfaltigen allgemeinen Beziehungen, und entwirft Stufenreihen (Scalen) von Begriffen, unter welchen die Monas ſich als Princip offenbart. Z. B. Erſte Reihe: Ein Raum, Eine Größe, Ein Moment, Ein Urſeyn, Eine Urgüte, Eine Urwahrheit, wodurch alles Ding, Gut, Wahr iſt, Ein Geiſt überall ganz und alles beſtimmend, Ein Verſtand alles ordnend, Eine Liebe alles vereinigend, Eine Ewigkeit, die alles beſitzt, Eine Zeit als das Maaß aller Ruhe und Bewegung, Eine Idee aller Formen u. w. Zweyte Reihe: Es giebt nur Einen untheil-

gebracht, und hinter jedem Capitel ſtehn erläuternde Scholien.

*) Fülleborn Beyträge zur Geſch. der Philoſophie. St. VII. S. 48 ff.

**) *Iord. Brunus* de mon. num. et fig. cap. 2. p. 12. cf. p. 22.

theilbaren Mittelpunct, aus welchem und von welchem urſprünglich alle Gattungen der Dinge, wie unzählig verſchiedene Linien ausgehn, und auf welchen ſie ſich alle wieder zurückführen laſſen; Eine Sonne, die im Megakosmus alles erleuchtet, erwärmt und belebt, und wie Apollo mitten unter den Nympfen thront; Einen Himmelsſaal, wo ſo viele Gottheiten ununterbrochen ihren bewundernswürdigen Chortanz feyern; Eine Luft, die alles durchdringt; Eine Feuchtigkeit, die alles durchſtrömt; Ein Geſetz, das Alles ordnet u. w. Dritte Reihe: Im Mikrokosmus iſt Ein Mittelpunct, das Herz, aus welchem alle Lebensgeiſter ſich durch das ganze Thier verbreiten; Ein allgemeiner Baum des Lebens; Ein Gehirn, als Princip aller Bewegung und Empfindung u. w.

Auf die Monas folgt die Dyas und ihre figürliche Schilderung *). Die Monas iſt die erſte einzige unendliche Subſtanz aller Dinge, das Princip und Maaß aller Zahlen. Die Dyas iſt das Princip der Trennung und Entgegenſetzung, obgleich immer die Monas das gemeinſchaftliche Subject auch alles Entgegengeſetzten bleibt. Jene iſt alſo materielles Princip, und daher hat Moſes als Kenner der geheimen Babyloniſchen Weisheit den zweyten Schöpfungstag nicht gelobt. Bruno entwirſt hier eben ſo

*) *De mon. num. et fig.* cap. 3. vſ. 1 ſq.
Vt *Monas* eſt rerum cunctarum eſſentia tota,
Conſtituens numeros, iterumque iterumque reſumpta
Par, impar, multum, paucum, maiusque, minusque:
Cum *Dias* acceſſit primum, meliusque bonumque,
Immo bonum atque malum prima eſt ab origine fuſum.
Haecque dedit numeris fundamina prima, quibus ſint
Hinc aliud, inde aliud; ſubiecta, obiecta; reiecta,
Adiecta; hinc nusquam eſt toto concordia concors.

ſo Scalen der Dinge und ihrer Merkmale, wie bey der Monas. Z. B. Pythagoriſche Ordnung. Analogie des Digon's zur Dyas. Auf der einen Seite Möglichkeit, auf der andern Wirklichkeit; hier Subſtanz, dort Accidens; Materie und Form; Dauer und Veränderung; Ruhe und Bewegung; Erzeugung und Zerſtöhrung; Einfach und Zuſammengeſetzt; Eintracht und Zwietracht; Vereinigung und Trennung; Ausfluß und Einfluß; Unendlich und Endlich; Vermehren und Vermindern; Viel und Wenig; Zahl und Monas; Gleich und Ungleich; Mangel und Ueberfluß; Eingebohren und Fremd; Schwer und Leicht; Ewigkeit und Zeit; Gegenwart und Abweſenheit; Nahe und Fern; Gerade und Krumm; Vorſicht und Schickſal; Licht und Finſterniß; Wärme und Kälte; Mann und Weib; Sonne und Erde; Sinn und Verſtand; Freude und Traurigkeit: Wahr und Falſch; Schön und Häßlich u. w.

Sic geminus primi eſt diſcriminis angulus index:
Quandoquidem genus omne duo in contraria prima
Scinditur et ramos binis dat ſectio membris.
Fortaſſe ad numerum innumerum ſub multiplicando
Priuatum, oppoſitum, *Contraſtans* atque *Relatum*.

Stufenleiter der Dyas. Erſte Reihe: Die Dyas geht aus der Monas hervor, wie die Linie aus dem fließenden Puncte. So bewirkt das Weſen (eſſentia), indem es in ein Anderes ausfließt (fluens in aliud), ein Seyn (Eſſe). Die Güte ſich ausbreitend bewirkt das Gute; die Wahrheit ſich entwickelnd bewirkt das Wahre. Daher iſt die erſte Zahl, oder die Zahl der einfachſten Dinge eine Zuſammenſetzung von Weſen und Seyn. Daher findet ſich auch ein doppeltes Verhältniß, hier der Form, dort der Materie; hier

hier des Princips, dort des Principiatum's; hier des Vollendenden, dort des Vollendbaren; hier des Einen, dort des Andern.

Die erſte Eintheilung jeder Gattung iſt zwey-gliedrig, und jede Art der Entgegenſetzung enthält zu-erſt an ſich nur zwey Begriffe. Nehmlich ein corre-latives iſt entgegengeſetzt einem relativen; einem Be-griffe oder Urtheile ein contradictoriſches, einem con-trären ein conträres; einem Möglichen ein Wirkliches. Nach der erſten Eintheilung beſteht alſo die Natur des Dinges:

entweder abſolut oder reſpectiv
— abſolut — bedingt
— wirklich — möglich
— an ſich — durch ein anderes
— urſprünglich — abgeleitet
— zufällig — ſubſtantiell
— einfach — zuſammengeſetzt
— immateriell — materiell
— beſtimt — unbeſtimt
— unendlich — endlich u. w.

Bruno führt dieſe Tafel der entgegengeſetzten Merk-male noch weiter fort, worin es hier nicht nöthig iſt, ihm zu folgen.

Zweyte Reihe: Jedes der angegebenen Ver-hältniſſe iſt wieder zwiefach. Es giebt ein doppeltes Vermögen (potentia), das active und paſſive; eine doppelte Wirklichkeit (actus), die erſte und zweyte; eine doppelte Vollkommenheit, individuell und im All-gemeinen; einen doppelten Verſtand, den activen und contemplativen; einen doppelten Willen, den natürli-chen und vernünftigen; ein doppeltes Verhältniß, der

Gleich-

Gleichheit und Ungleichheit; eine doppelte Thätigkeit, die innere und äuſſere (immanens et tranſiens); ein doppeltes Leiden, das vollendende und zerſtörende (paſſio perfectiua et corruptiua); einen doppelten Act der einfachen Apprehenſion, Wahrnehmung und Begriff (duplex ſimplicis apprehenſionis actus, intentio et conceptio).

Dritte Reihe: Daher ſind in uns zwey Seelen; zwey Dämonen; zwey Genii; zwey Geſetze; zwey widerſtrebende Begierden, die den beyden Vernehmungsvermögen (potentiae apprehenſiuae), der Sinnlichkeit und der Vernunft, folgen, alſo eine ſinnliche und eine vernünftige; zwey Veneres, die himliſche und die gemeine, jene aus dem Himmel ohne Mutter, dieſe vom Jupiter und der Dione herſtammend; daher zwey Amors, ein leidender und ein thätiger u. w.

Wie mit der figürlichen Darſtellung und Entwikkelung der Monas und Dyas in ihren allgemeinen Beziehungen, ſo verfährt Bruno auch mit den übrigen Zahlen bis zur Dekas; nur daß die Sinnbilder immer mannichfaltiger und verwickelter, und die beygefügten Scalen zuſammengeſetzter werden. So ſind bey der Trias Sinnbilder: der Ring des Apollo (annulus Apollinis), und der Tiſch der Grazien (menſa Charitum); bey der Tetras: der Ocean (ſigillum Oceani), der Fluß der Nereiden (flumen Nereidum), das Sigill der Juno, und die cabbaliſtiſche Stadt (vrbs cabbaliſtica. Die weſentliche Bedeutung der einzelnen Glieder der Dekas faßt Bruno in folgenden Verſen kurz zuſammen:

Principium primum *Monas* *) et ſubſtantia prima,
Verum, Omne, Exiſtens, quo ſunt vera omnia
Vnum.
Inde *Dias* rebus tribuens diſcrimina primum,
Per quam diuerſa, et quae ſunt contraria conſtant.
In *Triade* **) aduerſa et contraria currere in
vnum
Compoſitum poſſunt, per quam omnia foedera
fiunt.
Per *Tetradem* ſolida eſt data conſiſtentia, Agens-
que
Et Patiens, Locus et Tempus bene diſtribuuntur.
Pentadis officio media, organa, ſenſus et artes
Pro modulo activum paſſiuaque proxima nectunt.
Conjugium et rerum generatio ab *Hexade* perfit,
Ad finem properans praxis motusque ſub ipſa eſt.
Hepta-

*) Ibid. cap. 11. p. 131.

**) Schon Hr. Fülleborn (Beytr. zur Geſch. der Phil. St. VII. S. 53.) führt als einzelne Beyſpiele aus den Scalen zur Trias und den folgenden Zahlen bis zur Dekas nachſtehende an: *Trias:* Poteſtas, Sapientia, Amor; Verum, Bonum, Pulchrum. *Tetras:* Quatuor plagae, Elementa, Animalium genera, Nomen Dei quadriliterum. *Pentas*: Digiti; in concurſu rerum Aduerſio, Inclinatio, Appulſus, Adhaeſio, Incorporatio. *Hexas:* Sex dierum creatio. Amor, Coitus, Seminatio, Conceptio, Formatio, Partus. *Heptas:* Aeternum, Temporale, Antiquum, Recens, Praeteritum, Praeſens, Futurum. *Octas:* Octo modi muſici; Locales differentiae octo: Intus, Extra, Supra, Infra, Ante, Retro, Dextrorſum, Ad laeuam. *Enneas:* Nouem geminae; plantae; Muſae; Cognoſcitiuae potentiae (Viſus, Auditus, Guſtus, Tactus, Olfactus, Phantaſia, Cogitatio, Memoria, Ratio). *Decas:* Decem quaeſtiones: Vtrum, Quid, Quantum, Quale, Quare, Quatenus, Quando, Vbi, Quomodo, Quo; Decem digiti; Decem praecepta etc.

Heptadis eſt requies, qua feriat omne laborans,
Et conſummatum ſemet reflectit in ipſum.
Juſtitiae archetypus comprenditur *Octade*, qua tes
Seruantur, ſeruant, tribuunt et grata rependunt.
Conſimile a ſimili *Enneadis* deducitur vſu,
Tartarea vt nouies lympha interfuſa coercet.
Simplicium numerum claudit *Decas* atque re-
cludit.

Zum Schluſſe wird vom Bruno noch die Zeichnung und Beſchreibung einer Univerſalfigur mitgetheilt, welche alſo die Figur vorzugsweiſe iſt.

Das dritte Werk: De Immenſo et Inumerabilibus, ſeu de Vniuerſo et Mundis, unſtreitig nächſt dem de la cauſa, principio et Vno das lehrreichſte und intereſſanteſte, das wir dem Bruno verdanken, iſt eine Umarbeitung und mehr wiſſenſchaftliche gründlichere Ausführung des vorher erwähnten früher von ihm geſchriebenen de l'infinito Vniuerſo et Mondi, alſo nicht mit dieſem einerley, wie Brucker meynte, der das letztere ſelbſt nicht geſehen hatte, und es für eine bloße Ueberſetzung jenes hielt; ungeachtet man auch in jenem, wie ſich nicht anders erwarten läßt, dieſelben Hauptideen und Lieblingshypotheſen über einzelne koſmophyſiſche Gegenſtände wieder antrifft, die Bruno ſchon in dieſem vorgetragen hatte *). Ich will mit Uebergehung deſſen, was aus dem Werke de l'infinito Vniuerſo et Mondi nur wiederholt

*) Sehr leſenswerth und auch von mir benutzt iſt der vom Hrn. Fülleborn aus dieſem Werke gegebene Auszug am a. O. S. 69 ff. Vgl. Heumann's Acta philoſ. B. I. S. 869 ff.

holt wird, und ſchon von mir ausgezeichnet iſt, nur das Merkwürdigſte von dem beybringen, wodurch Bruno in dem ſpätern Werke ſeine kosmophyſiſche Theorie erweiterte und zu vervollkomnen ſuchte.

Die Philoſophie vom Univerſum hebt hier mit einer Betrachtung über die Beſtimmung des Menſchen an. Alles in der Welt ſtrebt nach dem Ziele ſeiner Natur, und ſo auch der Menſch. Da der Menſch aber aus Geiſt und Körper beſteht, ſo hat er ein zwiefaches Ziel, geiſtige und körperliche Vollkommenheit. Er iſt ein Mittelweſen, auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit, der Verſtandes- und der Sinnenwelt, das alſo den Naturen beyder angehört. Sein wahres und vornehmſtes Ziel iſt inzwiſchen das Geiſtige. Der Geiſt iſt frey und unabhäng von der Materie; er lebt durch ſich ſelbſt; er iſt das Edelſte von Allem; ſeine Kraft und Thätigkeit ſind unendlich; er iſt das Vermögen der ewigen Wahrheit; er iſt einfach, überall ganz und derſelbe, und das unmittelbar Göttliche im Menſchen. Der Körper dagegen iſt von der Natur abhängig, nichts durch ſich ſelbſt, endlich, beſchränkt, nur Mittel und Werkzeug. Das Ziel des Geiſtes iſt das höchſte Wahre für den Verſtand, und das höchſte Gute für den Willen; was aus dem nie zu befriedigenden Streben des Verſtandes und Begehrungsvermögens erhellt, ſo lange das Vollkomne nicht erreicht iſt. Sinne, Einbildungskraft, die forſchende Vernunft, das Wünſchen, Hoffen und Sehnen des Menſchen ſind auf die Unendlichkeit gerichtet. Dieſe Unendlichkeit liegt auch als Gegenſtand ſeines Strebens vor ihm. Er ſoll ſich alſo aus der kleinen engen Sphäre des alltäglichen Lebens, die ihn umgiebt, zur Betrachtung des Weltalls erheben. Hier wird er die unendliche

Macht

Macht der ſchaffenden und werdenden Natur, die Ordnungen unermeßlicher Welten und Weſen kennen lernen, und einſehen, wie ſich dieſe zahlloſe Mannichfaltigkeit der Dinge in das Eine und Höchſte vereinigt *).

Daß die Welt unermeßlich ſey, beweiſt hier Bruno auch aus der Natur der ſinnlichen Wahrnehmung **), aus der Analogie der Erfahrung, und aus Begriffen a priori. Die Sinne laſſen niemals eine Erſcheinung als die letzte zu; jede ſetzt andere voraus oder läßt auf andere ſchließen, und die Erfahrung beſtätigt den Schluß in allen Fällen. Wenn auch die Sinne nur eine beſchränkte Zahl von Himmelskörpern wahrnehmen können, ſo kann es doch dieſer noch mehr in's Unendliche geben, und giebt ihrer. Niemand hält es für unmöglich, daß neben einem Schiffe noch mehrere ſegeln könten, oder behauptet, daß weil um dieſen Baum Vögel flattern, in dem entfernten Walde keine fliegen. Die Welt iſt alſo unendlich und unbegrenzt. Mag ſich ein Ding an einem Orte befinden, wo es will; es befindet ſich immer im Mittelpuncte des Univerſum's. Dieſer Mittelpunct des Univerſum's iſt überall. Weder die Erde, noch irgend ein anderer Stern nimt ihn ein: eine Behauptung, die Bruno auch noch gegen andere Gründe, wie ſie in dem vor Copernicus geltenden aſtronomiſchen Syſteme, wo man den Stand der Erde in den Mittelpunct des Univerſum's ſetzte, angegeben wurden, durch Widerlegung derſelben erhärtete. Der Raum kann das Weltall nicht begrenzen; denn er iſt nicht von der Welt

*) *Jord. Brunus* de immenſo et innumerab. p. 148-152.
**) Ibid. p. 160 ſq.

Welt verſchieden. Er iſt eine continuirliche phyſiſche Größe, hat eine dreyfache Abmeſſung, iſt undurchdringlich, nimt keine Form an, wirkt nicht und leidet nicht, läßt ſich nicht einſchränken, iſt auſſer allen Körpern und enthält ſie alle auf eine unbegreifliche Weiſe. Dieſer Raum iſt überall Einer und Derſelbe; er bleibt ſich gleich, er mag von Körpern eingeſchloſſen oder ausgeſchloſſen werden. Es iſt überall dieſelbe Materie, dieſelbe Kraft, dieſelbe Wirkung, dieſelbe Natur und Gottheit.

Bruno widerlegte hierbey zugleich die Ariſtoteliſche Behauptung von der Begrenztheit des Weltalls und die Gründe, aus welchen dieſelbe gefolgert ward; ſo wie er auch für ſeine eigene Theſis mehrere metaphyſiſche Argumente vorbrachte. Seine Raiſonnements ſtimmen in der Hauptſache mit denen überein, die in dem Werke de l'infinito Vniuerſo et Mondi enthalten ſind. Nur folgende, weil ſie neu hinzugekommen, oder beſtimter, vollſtändiger und bündiger als in jenem Werke ausgedrückt ſind, will ich noch beyfügen *). I. Das Daſeyn des Weltalls iſt ein Gut; das Nichtdaſeyn desſelben würde alſo ein Uebel ſeyn. Was Gut iſt, muß ſich in's Unendliche hin ausbreiten; denn es läßt ſich gar kein Hinderniß dieſer Ausbreitung denken, weder in dem Wirkenden, noch in dem Hervorgebrachten, noch im Raume ſelbſt, noch in irgend ſonſt Etwas. II. Die Unendlichkeit der Welt iſt eine nothwendige Folge ihrer Vollkommenheit. Ariſtoteles ſchloß umgekehrt aus der Vollkommenheit der Welt ihre Begrenztheit. Die Welt iſt nach ihm dadurch vollkommen, daß ſie in ſich ſelbſt und durch nichts anderes begrenzt iſt. Bruno deutete dieſe

*) Ibid. p. 184 ſq.

dieſe Erklärung zum Vortheile ſeiner Lehre. Nur das Unendliche iſt in ſich ſelbſt; denn es ſelbſt wird durch keine Kraft, Wirkung und Vorſtellung begrenzt; es begrenzt vielmehr ſelbſt dieſes Alles. Die Vollkommenheit des Univerſum's beſteht auch nicht in ſeiner Begrenzung; ſondern darin, daß Alles, und folglich auch alle möglichen Vollkommenheiten in ihm enthalten ſind. Dies kann aber nur vom Unendlichen gelten. Wäre das Unendliche überhaupt unmöglich, ſo würde es auch keine unendliche Macht, und folglich keine abſolute Vollkommenheit geben können; es muß aber eine ſolche geben; und da die unendliche Urſache nichts Endliches hervorbringen kann, ſo muß auch das Weltall unendlich ſeyn. III. Ariſtoteles folgerte die Begrenztheit der Welt auch aus der Unmöglichkeit einer ſinnlichen Wahrnehmung des Unendlichen. Aber dieſes beweiſt nur, daß das Unendliche nicht in einer Vorſtellung befaßt werden kann; allein nicht, daß es nicht objectiv exiſtire. Auf dieſe objective Exiſtenz führt vielmehr die Natur der Sinne, der Phantaſie, und des Verſtandes doch offenbar dadurch, daß alle dieſe Vermögen des Geiſtes nach dem Unendlichen ſtreben, wenn ſie es gleich wegen der Natur des Unendlichen ſelbſt nicht zu erreichen im Stande ſind. Die Sinne nehmen nirgends Schranken wahr, ſondern finden ſich überall im Mittelpuncte des Univerſum's. Eine einzige Fackel, ſagt Bruno, kann unendliche Dinge anzünden. Die Phantaſie kennt noch weniger Grenzen; und der Verſtand häuft Zahlen auf Zahlen, Größen auf Größen, Gattungen auf Gattungen in's Unendliche hin.

Auch einige dem Bruno eigenthümliche kosmophyſiſche und aſtronomiſche Meynungen verdienen hier

einen Platz *). Er erklärte ſich überhaupt für das Copernicaniſche Syſtem, das damals erſt allgemeiner bekant zu werden anfieng, und viel Aufſehn erregte; daher auch Bruno dem Geiſte und der Gelehrſamkeit des Copernicus eben ſo ſehr, wie dem Muthe deſſelben ſeine Hochachtung und Bewunderung bezeugt **). Indeſſen wich er in mehrern einzelnen Puncten von ihm ab und beſtritt ihn; ſo wie er auch die Aſtronomie und Kosmophyſik in innigerer Verbindung mit ſeiner Metaphyſik dachte. Der Himmel iſt dem Bruno, wie ſchon oben bemerkt worden, ein unend-

*) Ibid. p. 320 ſq.

**) Ibid. lib. III. cap. IX. p. 327. *De lumine* Nicolai Copernici:

Heic ego te appello, veneranda praedite mente,
Ingenium cujus obſcuri infamia ſecli
Non tetigit, et vox non eſt ſuppreſſa ſtrepenti
Murmure ſtultorum, generoſe *Copernice*, cujus
Pulſarunt noſtram teneros monumenta per annos
Mentem, cum ſenſu ac ratione aliena putarem,
Quae manibus nunc attrecto teneoque reperta.
Poſteaquam in dubium ſenſim vaga opinio vulgi
Lapſa eſt, et rigido reputata examine digna,
Quantumuis Stagyrita meum nocteſque dieſque
Graecorumque cohors, Italûmque Arabumque Sophorum,
Vincirent animum, concorsque familia tanta;
Inde vbi Judicium ingenio inſtigante, aperiri
Coeperunt veri fontes, pulcherrimaque illa
Emicuit rerum Species; *(nam me Deus altus*
Vertentis ſecli melioris non mediocrem
Deſtinat, haud veluti media de plebe, miniſtrum);
Atque vbi ſanxerunt rationum millia veri
Conceptam ſpeciem, facilis natura reperta:
Tum demum licuit quoque poſſe fauore Matheſis
Ingenio partisque tuo rationibus vti,
Vt tibi Timei ſenſum placuiſſe libenter
Accepi, Aegeſiae, Nicaetae, Pythagoraeque.

unendlicher ätheriſcher Raum. Die Weltkörper laſſen ſich in zwey Hauptclaſſen unterſcheiden: Sonnen und Erden *). Die Fixſterne ſind Sonnen; unſere Sonne von einem Fixſterne geſehen erſcheint ebenfalls als ein Fixſtern; die Planeten ſind Erden; jeder Fixſtern hat ſeine Planeten, wenn ſie uns gleich nicht ſichtbar ſind. Alle dieſe Weltkörper bewegen ſich in demſelben Himmelsraume, der ſie umgiebt; ſie halten ſich durch ihre eigne Schwere; die Exiſtenz des einen iſt für die Exiſtenz des andern nothwendig, weil der Zuſammenſtoß der Entgegengeſetzten zur Erzeugung, zum Beſtehn und zur Bewegung der Dinge nothwendig gehört. Alle Weltkörper ſind aus denſelben Elementen zuſammengeſetzt, die ſich wiederum auf zwey Gattungen, Waſſer und Feuer, zurückführen laſſen. Denn Alles, was leuchtet, leuchtet entweder durch ſich ſelbſt, wie das Feuer; oder durch ein Medium des Feuers, wie die Flüßigkeit; oder durch beydes zuſammen. Eine Verſchiedenheit der obern und untern Weltkörper, wie ſie die Ariſtoteliker annahmen, leugnete Bruno, und bemühte ſich, die Gründe als unſtatthaft darzuthun, welche dafür beygebracht zu werden pflegten. Seiner Meynung zufolge iſt die Materie aller Weltkörper ſich völlig gleich; alle Weltkörper leuchten; und wo Licht iſt, da iſt Feuer, und wo Feuer iſt, da iſt auch Waſſer. Das Feuer iſt Waſſer, das durch die Einwirkung des Lichts gebildet wird. Daß die Weltkörper bloß als leuchtende Puncte erſcheinen, erklärt Bruno richtig aus der großen Entfernung von dem Standorte, von welchem aus ſie wahrgenommen werden. Die Flecke im Monde ſind Länder; die hellen Stellen ſind Meere; vom Monde aus geſehen würde unſere Erde eben

*) Ibid. p. 346 ſq.

eben ſo erſcheinen, wie uns itzt der Mond; betrachtete man den Mond in größerer Entfernung, würde er ein leuchtender Punct ſeyn, wie unſere Erde es ſeyn würde, wenn man ſie von einem entferntern Planeten betrachtete. Unſere Sonne würde von einem kleinen Fixſterne geſehen nicht größer, als dieſer Fixſtern, erſcheinen, und von einem noch entferntern Standpuncte aus würde ſie ganz und gar dem Blicke entſchwinden. So ſind alſo die zahlloſen Sterne am Himmel nicht bloße Lichter; es ſind Welten, meiſtens unermeßlich größer, als dieſe Erde iſt. Bruno beſtätigt dieſes noch durch die Analogie der Arten, wie Körper auf unſerer Erde größer oder kleiner erſcheinen, je nachdem ſie aus einer größern oder geringern Entfernung wahrgenommen werden. Jeder Körper zieht ſich immer mehr in ſeinen Mittelpunct zuſammen, je weiter man bey der Wahrnehmung von ihm abſteht; und bey einem leuchtenden Körper verſchwinden die dunkeln Flecke in demſelben Verhältniſſe immer mehr. Auch die Sonne hielt Bruno nicht für einen bloß leuchtenden Körper *). Gäbe es keine ſchattigte Theile derſelben, von welchen das Licht reflectirt würde, ſo würde ſie nicht einmal ſo helle leuchten, wie ſie thut. Sie beſteht meiſtens aus Waſſertheilen, und eben darum iſt ihr Licht ſo feurig; das feurige Licht iſt nach B. nie ohne Waſſer; aber wohl kann das Waſſerlicht ohne Feuer ſeyn. Ihre Oberfläche muß eben ſo viel verſchiedene Theile enthalten, wie unſere Erde, weil ſonſt keine Geſchöpfe darauf leben könten; obgleich nicht nothwendig iſt, daß ſie gerade von der Beſchaffenheit ſind, die für den Aufenthalt menſchlicher Weſen erfoderlich iſt. Die Einrichtung der Natur im Beſondern kann dort eine ganz andere ſeyn, und die dort lebenden Geſchöpfe können

*) Ibid. p. 379 ſq.

nen eine ganz andere Organiſation, Sinnlichkeit und Erkentnißart haben.

Die Luft erklärte Bruno für eine feuchte Subſtanz eines feinen Körpers, oder für eine geiſtige Subſtanz *). Von der Luft iſt der ſogenannte Aether weſentlich verſchieden. Dieſer iſt einerley mit dem Leeren oder dem abſoluten Raume, der in's Unendliche alle Körper befaßt, und auch der Himmel heißt. Sein Weſen iſt Feuer, weil Alles, was er enthält, feuriger Natur iſt. Der Raum bekomt den Namen Aether, ſofern er durchlaufen wird; und auch der Inbegriff der Geſtirne wird in Hinſicht auf die Bewegung derſelben Aether genannt. Eben dieſer Name kann ihnen auch beygelegt werden, weil ſie flammen. Man kann den Himmel in einem engern Sinne nehmen, als einen zuſammenhangenden Raum, der ein Geſtirn umgiebt, und dann exiſtiren ſo viel Himmel, als Geſtirne; ferner in einem weitern, als den Himmel des Himmels, oder den Raum eines Syſtems von Geſtirnen, wie unſere Sonne mit den Planeten iſt; endlich in dem weiteſten Sinne, als den Himmel aller Himmel, wo der unermeßliche Raum darunter verſtanden wird. Dieſer unermeßliche Himmel iſt der Siz Gottes, der den leeren Raum erfüllt, und der unendliche unausſprechliche Vater des Lichts iſt. Der Aether iſt der Wohnſiz der Götter des zweyten Ranges; und die Sterne ſind der Wohnſiz der Seligen. Die Kraft der Gottheit verbreitet Leben durch das Unermeßliche; ſie giebt den Geſtirnen mancherley Bewegungen, und noch mehrere, als unſere

*) Ibid. p. 418 ſq.

ſere Erde hat. Bruno vermuthete, daß ſo wie es unzählige Sonnen giebt außer den Fixſternen, die wir ſehen, ſo gäbe es auch unzählige Planeten, die nicht von uns wahrgenommen werden.

Die Urſache der Bewegung der Geſtirne im ätheriſchen Raume iſt die ihnen einwohnende Seele *); der Körper folgt dem leichten Anſtoße, welchen ihm dieſe ertheilt, und der Raum ſetzt der Bewegung kein Hinderniß entgegen. Das Princip, in welchem wiederum die Urſache der Bewegung gegründet iſt, iſt die Empfindung (ſenſus); ein höherer Grad der Empfindung iſt die Erkentniß, auf welche die Begierde folgt. Der Zweck der Thätigkeit iſt Selbſterhaltung. Daß die Seele in jedem Dinge die erſte Urſache der Bewegung ſey, erhellt auch daraus, weil es ungereimt iſt, anzunehmen, daß die Glieder eines Thieres als ſolche ſich von ſelbſt bewegten, und die Vorausſetzung eines äußern Antriebes der Bewegung würde die Sache nicht begreiflicher machen, weil ſie ſelbſt immer wieder auf einer Vorausſetzung beruhte. Die Seele iſt das Princip des Lebens und alſo auch das Princip der Bewegung. Es iſt aber in ihr das Bewegen und das Bewegtwerden dem Subjecte nach einfach und Eins und dasſelbe. Die Seele lebt in ſich ſelbſt und bewegt ſich ſelbſt. Ihre ganze Thätigkeit macht überhaupt nur Eine Bewegung aus; ſo mannichfaltig die Arten der Bewegung ſeyn mögen, ſo iſt doch jede derſelben in jener gleichſam präformirt und gehört zu ihr. Es iſt immer nur derſelbe Künſtler, ſagt Bruno, der ſchneidet, bindet, bohrt, leimt oder ſägt. So wie der menſchliche Körper belebt iſt, ſo ſind es alle übrige Dinge, wenn ſie auch

*) Ibid. p. 426 ſq.

auch jenen noch ſo unähnlich ſind, und ſelbſt die Stei- ne haben Leben und Empfindung. Bruno brachte für dieſe Behauptung auch Erfahrungsbeweiſe vor, die aber nur ſeine Unkunde der Naturgeſchichte verra- then. Aus den Ochſen entſtehen Bienen; aus dem Aaſe allerhand Inſecten; der Koth verwandelt ſich in Würmer und Fliegen; aus Sand und Waſſer werden Froſche; und eben ſo entſtehen Mäuſe, Motten, Schlangen, Ameiſen, aus unbekanten Keimen. Das Weltall überhaupt kann demnach als ein unendliches Thier vorgeſtellt werden, in welchem Alles auf die mannichfaltigſte Weiſe lebt und webt.

Die elementariſchen Theile des Weltalls ſtreben alle nach der runden Geſtalt, als der vollendeteſten, welche möglich iſt, indem die eckigte Geſtalt Mangel anzeigt. Jeder Waſſertropfe, der ſich ablöſt, nimt eine runde Bildung an. Auch die Theile der Erde ſtreben nach der runden Geſtalt, wiewohl ſie doch die- ſelbe nicht vollkommen erreichen *): eine Behauptung, die mit den neueſten Beobachtungen über die Figur der Erde und den Reſultaten aus denſelben ſehr glücklich zuſammentrifft. Manche andere Hypotheſen des Bru- no **), z. B. daß die Erde nicht das ſchwerſte, ſon- dern das leichteſte Element ſey; über die Höhe und das Verhältniß des Waſſers zur Erde; über die Be- ſchaffenheit und Verbindung der Elemente mit einan- der überhaupt; über die Natur der Kometen, die er für Planeten hielt, welche eben ſo wohl um die Son- ne liefen, als die übrigen bekanten Planeten, und uns nur darum Sterne beſonderer Art zu ſeyn ſchienen, weil ſie auf ihrer Laufbahn nicht immer von uns wahr- genom-

*) Ibid. p. 434 ſq.
**) Ibid. p. 507.

genommen werden konten; über die Begattung der Welten, analogiſch mit der menſchlichen und thieriſchen, können hier nicht weiter erörtert werden.

Zuletzt führt Bruno alle ſeine koſmophyſiſchen und aſtronomiſchen Ideen wiederum auf das Hauptreſultat ſeiner Philoſophie zurück *): Alles iſt unendlich und Eins. Wäre die Welt ein Endliches, ſo würde ſelbſt der Menſch, der ſeiner Natur nach zum Unendlichen hinſtrebt, vorzüglicher ſeyn, als die Gottheit; dieſe erſchiene als neidiſch und ihre Güte ſelbſt beſchränkend; nur im Unendlichen konte die Gottheit ihre unendliche Herrlichkeit offenbaren. Die Unendlichkeit Gottes in dem Unendlichen iſt ſeine Allgegenwart; er iſt in Allem, nicht über oder außerhalb, wie das Weſen nicht über oder außerhalb dem Dinge iſt. Die Natur iſt nicht außer dem Natürlichen; die Güte nicht außer dem Guten.

Die Unendlichkeit des Univerſum's, die Mehrheit der Welten, bewohnt, wie die unſrige, von lebenden und vernünftigen Geſchöpfen, und das Syſtem des Copernicus im Weſentlichen, vertheidigt Bruno auch in einem andern Werke: La Cena de le Cineri, das er um dieſelbe Zeit mit den oben erwähnten italieniſchen Werken ſchrieb und heraus gab, und das ich alſo hier nur überhaupt zu nennen brauche **). Der Titel

*) Ibid. p. 647.

**) *Giordano Bruno*, Nolano. *La Cena de le cineri*, deſcritta in cinque dialoghi per quatro interlocutori. Al illuſtriſſimo Signor *di Mauuiſſiero.* Stampato in Parigi nell' anno 1584. Die von Brucker (Hiſt. crit. phil. T. IV. P. II. p. 38.) erwähnte Ausgabe vom J. 1580 exiſtirt wahrſcheinlich nicht, und beruht vielleicht auf einem Druckfehler in der Jahrzahl. Brucker ſelbſt

Titel gründet ſich auf die Suppoſition, daß die Geſpräche den erſten Tag in der Faſtenzeit bey Tiſche gehalten werden.

Noch muß ich ein paar berühmte Schriften des Bruno charakteriſiren, die moraliſchen Inhalts ſind, in allegoriſcher Einkleidung. Die erſte hat den Titel: Degl' Heroici furori, und beſteht aus zwey Theilen, deren jeder fünf Dialoge enthält *). Den Inhalt hat B. ſelbſt in dem vorgeſetzten Dedicationsſchreiben an den Ritter Philipp Sidney kurz angegeben. Der Zweck des Ganzen iſt, zu zeigen, wie ſich die ſinnlichen Triebe, Neigungen und Leidenſchaften mit den edlern Beſtrebungen der Vernunft vereinigen laſſen; wie der leidenſchaftliche Enthuſiasmus (furore) überhaupt, beſonders der Enthuſiasmus der ſinnlichen Liebe, in eine der Vernunft wahrhaft würdige Begeiſterung, in den Enthuſiasmus der himliſchen Liebe (heroico furore) verwandelt werden könne; und zugleich eine ſolche Umänderung der Sinnes- und Denkart anzupreiſen. Bruno philoſophirt hier durchaus im

ſelbſt hat das Werk nicht geſehen. Auch Nic. Franc. Haym (Notizia dei libri rari nella lingua Italiana a. a. O.) ſo wie Vogt (Catal. libb. rar. p. 139) kannten nur die obige Pariſer Ausgabe von 1584. Vogt bemerkt ausdrücklich, daß er die Ausgabe von 1580 in den Verzeichniſſen der größten Bibliotheken vergeblich geſucht habe. Ein Grund ließe ſich inzwiſchen für das Daſeyn einer ältern Ausgabe von 1580 anführen, nehmlich dieſer: daß das Werk früher herausgekommen iſt, als das de la cauſa, principio et Vno, das auch 1584 erſchien, da Bruno in dem erſten Dialoge des letztern jenes rechtfertigt, weil man es gemisdeutet hatte.

*) *Giordano Bruno*, Nolano. *De gl' Heroici furori.* Al molto illuſtre et eccellente Cavalliero Signor *Phillippo Sidneo.* Parigi, appreſſo *Antonio Baio;* l'Anno 1585, 8.

im Geiſte und Tone der Neu-Platoniker, namentlich des Plotin und ſeiner Anhänger. Die dialogiſche Schreibart iſt ihrem Gegenſtande angemeſſen; ſie hat Feuer, Leben und Fülle, und iſt ſelbſt in hohem Grade enthuſiaſtiſch. Um die reine geiſtige Liebe zu empfehlen, in welche ſich der Widerſtreit der Affecten auflöſen muß, wenn jemals die ſinnliche Natur des Menſchen mit der vernünftigen in Einklang gerathen ſoll, ſchildert Bruno eben den Widerſtreit der bloß ſinnlichen Affecten unter dem Bilde eines Krieges; und die Thorheit und das Elend eines Menſchen, der dem einen oder dem andern der in ihm herſchenden Affecten dient, und ſich dadurch im Kriegesſtande gegen ſich ſelbſt befindet. Die grellſten Farben ſind von ihm in dem Gemählde der Verächtlichkeit der ſinnlichen Liebe gegen das andere Geſchlecht aufgetragen, wo er alle Lächerlichkeiten, Beſchwerden, Laſter, und unglückliche Zuſtände gruppirt, die im Gefolge derſelben zu ſeyn pflegen *). Deſto reizender ſucht er dagegen die rei-

*) Höchſt ſeltſam und an's Komiſche grenzend iſt der Contraſt zwiſchen den Invectiven des Bruno betreffend die leidenſchaftliche Verehrung, welche die Männer gewöhnlich dem andern Geſchlechte überhaupt widmen, und dem Panegyricus eben desſelben auf die Königinn Eliſabeth und auf die engliſchen Damen, unter denen er damals lebte, und die er ſamt und ſonders für über das gemeine Weibergeſchlecht erhaben, für Göttinnen erklärte. Man vergleiche folgende Stellen, aus denen ſich zugleich auf den Charakter und die Schreibart des ganzen Werks, und auch auf Bruno's perſönliche Denkart, in Anſehung der Weiber, ſchließen läßt. Sie kommen zuſammen in der Dedication vor: E' coſa veramente (o generoſiſſimo Cavalliero) da baſſo, bruto et ſporco ingegno, d'eſſerſi fatto conſtantemente ſtudioſo, et haver affiſſo vn curioſo penſiero circa ò ſopra

reine geiſtige Liebe darzuſtellen, mit Bildern und Allegorieen, die von den Verhältniſſen der ſinnlichen Liebe

pra la bellezza d' vn corpo femenile. Che ſpettacolo (o Dio buono) piu vile et ignobile puó preſentarſi ad vn occhio di terſo ſentimento, che vn homo cogitabundo, afflitto, tormentato, triſte, maninconioſo; per dovenir hor freddo, hor caldo, hor fervente, hor tremante, hor pallido, hor roſſo, hor in mina di perpleſſo, hor in atto di reſoluto: vn che ſpende il meglor intervallo di tempo et gli piu ſcelti frutti di ſua vita corrente, deſtillando *l'elixir* del cervello, con mettere in concetto, ſcritto et ſigillar in publichi monumenti quelle continue torture, què gravi tormenti, què rationali diſcorſi, què faticoſi penſieri, et quelli amariſſimi ſtudi deſtinati ſotto la tirannide d'vna indegna, imbecille, ſtolta et ſozza ſporcaria? Che tragicomedia? che atto (dico) degno piu di compaſſione et riſo può eſſerne ripreſentato in queſto theatro del mondo, in queſta ſcena delle noſtre conſcienze, che di tali et tanto numeroſi ſuppoſiti fatti penſeroſi, contemplativi, conſtanti, fermi, fideli, amanti, coltori, adoratori et ſervi di *coſa ſenza fede, priva d'ogni coſtanza, deſtituta d'ogni ingegno, vacua d'ogni merito, ſenza riconoſcenza et gratitudine alchuna, dove non può capir piu ſenſo, intelletto et bontade, che trovarſi poſſa in vna ſtatua ò imagine depinta al muro: et dove é piu ſuperbia, arroganza, protervia, orgoglo, ira, ſdegno, falſitade, libidine, avaritia, ingratitudine et altri crimi exitiali, che haveſſero poſſuto vſcir veneni et inſtrumenti di morte dal vaſcello di Pandora, per haver pur troppo largo ricetto dentro il cervello di moſtro tale?* — Et per mia fede, ſe io voglo adattarmi à defendere per nobile l'ingegno di quel *Toſco poeta*, che ſi moſtró tanto ſpaſimare alle rive di *Sorga* per vna di *Valcluſa:* et non voglo dire, que ſia ſtato vn pazzo da cathene; donarommi à credere et forzarommi di perſuader ad altri, che lui per non haver ingegno atto à coſe meglori, volſe ſtudioſamente nodrir quella melancolia, per celebrar non meno il proprio ingegno ſu

Liebe der Geſchlechter entlehnt ſind, denen aber in jener Beziehung eine ganz andere myſtiſche Bedeutung unter-

quella mataſſa, con esplicar gl' affetti d'vn oſtinato amor volgare, animale et beſtiale, ch' habbiano fatto gl' altri, ch' han parlato delle lodi della moſca, del ſcarafone, de l'aſino, de Sileno, de Priapo, ſcimie de quali ſon coloro, ch' han poetato à noſtri tempi delle lodi de gl' orinali, de la piva, della fava, del letto, delle bugie, del diſonore, del forno, del martello, della cariſtia, de la peſte; le quali non meno forſe ſen denno gir altere et ſuperbe per la celebre bocca de canzonieri ſuoi, che debbano et poſſano le prefate et altre dame per gli ſuoi — Ma che fó io? Che penſo? Son forſe nemico della generatione? Ho forſe in odio il ſole? Voglo forſe ridur gl' huomini à non raccorre quel piu dolce pomo, che puó produr l'orto del noſtro terreſtre paradiſo? Debbo tentare di ſuttrarmi io ó altro dal dolce amaro giogo, che n' há meſſo al collo la divina providenza? — Non vogla, non vogla Dio, che queſto giamai habbia poſſuto cadermi nel penſiero. Anzi aggiongo, che per quanti regni et beatitudini mi s' habbiano poſſuti proporre et nominare, mai fui tanto ſavio ó buono, che mi poteſſe venir vogla de caſtrarmi ó dovenir Eunucho — Che dungue voglo dire? — Voglo dire, che à le donne, benche talvolta non baſtino gl' honori et oſſequij divini; non perció ſe gli denno honori et oſſequij divini. Voglo, che le donne ſiano coſſi honorate et amate, come denno eſſere amate et honorate le donne: per tal cauſa dico, et per tanto, per quanto ſi deve à quel poco, à quel tempo et quella occaſione, ſe non hanno altra virtú che naturale, cioè di quella bellezza, di quel ſplendore, di quel ſerviggio: ſenza il quale denno eſſer ſtimate piu vanamento nate al mondo, che vn morboſo fungo, qual con pregiudicio de meglor piante occupa la terra, et piu noioſamente che qualſivogla napello ò vipera che caccia il capo fuor di quella. — Hor (perche non ſi faccia errore) qua non voglo, che ſia taſſata la dignitá di quelle, che ſon ſtate et ſono degna-

unterliegt. Wo das Gefühl des Bruno zu innig und ſchwärmeriſch wird, ergießt es ſich in Sonette, mit denen der Dialog abwechſelt, und unter denen mehrere eine hohe poetiſche Schönheit haben. Vermuthlich bot das hohe Lied des Salomo dem B. die Idee dieſes Werks dar, nach der Meynung, die er von dem Sinne und der Tendenz jenes hatte. Er hat auch häufig Stellen daraus eingeflochten, und ſeinen myſtiſchen Phantaſieen aſſimilirt. Sogar war er anfangs Willens, dem Werke ſtatt des nachher gewählten den Titel Cantica zu geben; es hinderte ihn bloß die Furcht daran, daß die Parallele zwiſchen jenem und dem hohen Liede des Salomo den Bigotten Anſtoß verurſachen möchte; auch fand er ſelbſt hernach, ungeachtet der Aehnlichkeit des Inhalts und Zwecks beyder Werke im Ganzen, doch wiederum eine zu große Unähnlichkeit in der Ausführung, was ihn vollends bewog, das ſeinige mit einem eigenthümlichen Namen zu bezeichnen.

Noch größeres Aufſehn, als das Werk de gl' Heroici furori, erregte bey ſeiner Erſcheinung der Spac-

degnamente lodate et lodabili: *non quelle, che poſſono eſſere et ſono particolarmente in queſto paeſe Britannico*, à cui doviamo la fideltá et amore hoſpitale: *perche dove ſi biaſimaſſe tutto l'orbe, non ſi biaſima queſto, che in tal propoſito non é orbe, ne parte d'orbe; ma diviſo da quello in tutto, come ſapete: dove ſi raggionaſſe de tutto il ſeſſo feminile, non ſi deve ne puó intendere de alchune voſtre, che non denno eſſer ſtimate parte di quel ſeſſo; perche non ſon* femine, *non ſon* donne; *ma (in ſimilitudine di quelle) ſon* nimphe, *ſon* dive, *ſon* di ſuſtanza celeſte: trà le quali é lecito di contemplar *quell' vnica Diana*, che in queſto numero et propoſito non voglo nominare.

Spaccio della beſtia trionfante des Bruno, vermuthlich mehr durch den Titel, als durch den Gegenſtand und die Ausführung desſelben *). Zum mindeſten

*) *Spaccio della beſtia trionfante*, propoſto da *Giove*, effettuato dal *conſeglo*, revelato da *Mercurio*, recitato da *Sophia*, vdita da *Saulino*, regiſtrato dal *Nolano*. Diviſo in tre dialogi, ſubdiviſo in tre parti. Conſecrato al molto illuſtre et eccellente Cavalliero Sign. *Philippo Sidneo*. Stampato in Parigi 1584. 8. Im Originale iſt dieſes Werk unter allen Schriften Bruno's das ſeltenſte. In dem Vorberichte der unten zu erwähnenden franzöſiſchen Ueberſetzung wird geſagt, daß es nebſt dem Werke La Cena de le Cineri in einer Auction zu Paris für 1200 Livres verkauft ſey. Außer dem Exemplare, das ich gegenwärtig vor mir habe, ſind mir noch zwey andre bekant geworden: eines, das ſich in der Bibliothek des verſtorbenen Hofraths Brandes zu Hannover befand, und mit dieſer in die Herzogl. Oldenburgiſche Bibliothek gekommen iſt, und ein handſchriftliches, das ehedem in der Kulenkampſchen Bibliothek in Göttingen war, deſſen itzigen Beſitzer ich aber nicht weiß. Eine engliſche Ueberſetzung iſt erſchienen unter folgendem Titel: *Spaccio della beſtia trionfante. Or the expulſion of the triumphant beaſt.* Translated from the Italian of *Iordano Bruno*. London. Printed in the year 1713. 8. In dem Exemplare dieſer Ueberſetzung, welches die Göttingiſche Bibliothek hat, fehlt die Dedicationsepiſtel an Sidney, wahrſcheinlich nur durch einen Defect. Die franzöſiſche Ueberſetzung: Le Ciel reformé. Eſſai de traduction de partie du livre Italien: Spaccio della beſtia trionfante. L'an 1750; enthält nur das Schreiben Bruno's an Sidney und den erſten Theil des erſten Dialogs. — Wie einige Gelehrte daran haben zweifeln können, daß Bruno wirklich Verfaſſer des Spaccio ſey, iſt mir unbegreiflich. Die unwiderſprechlichſten Beweiſe der Echtheit gewähren nicht nur der Titel und der Brief an Sidney, ſondern auch der ganze Inhalt, die Manier und Schreibart, in denen B. unverkennbar iſt, wie ich ſchon oben erin-

ſten hat in der Folge, da die Schriften des B. große literariſche Seltenheiten wurden, der Titel des letztern Werks, nach welchem es eine Satire auf die römiſche Hierarchie oder den Pabſt zu ſeyn ſchien, am meiſten dazu beygetragen, daß es, da man den wahren Inhalt desſelben nicht kannte, zu den berüchtigtſten Producten der Literatur, gleich dem Werke de tribus impoſtoribus u. a. ähnlichen, gezählt wurde. Es beſteht aus drey Dialogen, und iſt, wie das vorhergehende, dem Ritter Philipp Sidney gewidmet. In der Dedicationsepiſtel an denſelben entwickelt Bruno umſtändlich den Plan und Zweck, welchen er bey dem Werke gehabt habe. Nach ſeinem Ausdrucke ſollte es ein Vorſpiel zu einer Moralphiloſophie ſeyn, wie der Muſiker zu präludiren pflegt, ehe die Hauptmuſik beginnt, oder der Mahler flüchtige Skizzen entwirft, ehe er an das eigentliche Gemählde geht. B. wollte alſo darin zuvörderſt die Principien der Moralität d. i. die vornehmſten Tugenden und Laſter in ihrem gegenſeitigen Zuſammenhange und Verhältniſſe darſtellen. Hierzu bediente er ſich aber folgender Allegorie. Er führt den Jupiter ein, der es bereut, den Himmel mit einer Schaar ärgerlicher Thiere, als eben ſo vieler Laſter unter den Formen von acht und vierzig Sternbildern, beladen zu haben, und der nun den Entſchluß

faßt,

erinnert habe. In dem Briefe an Sidney findet ſich auch eine Spur von der Urſache, die den Bruno bewog, England zu verlaſſen, wo ſein Aufenthalt ſo viel Annehmlichkeiten gehabt hatte. Er überwarf ſich mit Foulques Grivel, dem vertrauteſten Freunde Sidney's, auf's heftigſte, verlor dadurch jenes Unterſtützung, und, wie es ſcheint, auch ſehr viel von dem Wohlwollen dieſes; daher er in England nicht länger verweilen konte.

faßt, ſie vom Himmel zu verbannen in gewiſſe Gegenden der Erde, und an ihre Stelle die Tugenden zu ſetzen, die, ſeit langer Zeit vom Himmel verwieſen, zerſtreut umherirrten.

Jener Jupiter iſt aber hier nicht der Repräſentant des oberſten Weltprincips und der oberſten Welturſache; ſondern er iſt, wie der Menſch, ein Weſen dem Wechſel und der Veränderung unterworfen. Er hat einen Begriff von ſeiner eigenen Natur, von der Natur des Weltalls, und von dem Verhältniſſe, worin jene zu dieſem ſteht. Er weiß, daß ein Princip in ihm wohnt, das den wahrhaften Menſchen ausmacht, nicht ein Reſultat oder Accidens der materiellen Zuſammenſetzung, ſondern die beſondere Gottheit in ihm, die innerliche Urſache der Harmonie iſt; das eben ſo wohl ohne den Körper exiſtiren kann, als der Körper, der von ihm regiert wird, den es durch ſeine Gegenwart trägt und zuſammenhält, und den es durch ſeine Entfernung in die rohen Beſtandtheile zerfallen läßt, dem Stoffe nach ohne daſſelbe zu beſtehen vermag; wiewohl es als herſchendes und formendes Princip edler, als der Körper, iſt. Aber Jupiter ſieht auch ein, daß eben dieſes über den Körper erhabene Princip ſelbſt einer andern Wirkung der höchſten Weltgerechtigkeit untergeordnet iſt. Durch unordentliche Neigungen kann es ſich Schuld zuziehen und ſtraffällig werden. Dann wird es von der Weltjuſtiz in einen andern Körper der niedern Gattungen verbannt, in welchem es beunruhigt und geplagt wird, weil es ſein Recht auf Verwaltung eines höhern Poſten durch ſein ſchlechtes Betragen auf dem erſtern verloren hat. Hat ein Menſch z. B. hier im Leben ſich dem ausſchweifenden Genuſſe thieriſcher Lüſte überlaſſen, ſo beſtimt

ihm das Schickſal nach ſeinem Tode (der Meynung der angeſehenſten Philoſophen zufolge, die, wenn nicht unbedingten Glauben, doch ernſtliche Erwägung verdient) ein ſeiner Thaten werthes körperliches Gefängniß; ſeine Seele bekomt Organe, wie ſie für einen ſolchen Werkmeiſter gehören; und ſo geht die Seele in verſchiedene Zuſtände, bald beſſere, bald ſchlechtere über, je nachdem ſie ihrer Beſtimmung in dem vorherigen Leben gut oder ſchlecht entſprochen hat. Bruno beweiſt dieß auch daraus, daß der Menſch oft in dem gegenwärtigen Leben ſeinen Charakter zum Beſſern oder zum Schlimmern ändere, und dieſem oder jenem Thiere in ſeinen Affecten und Neigungen ähnlich oder auch wieder unähnlich werde, wenn er ihm vorher ähnlich war. Wir ſehen doch, daß dieſer und jener Menſch in ſeinem Blicke, ſeiner Stimme, ſeinen Gebehrden, ſeinem Temperamente, etwas mit dem Adler, oder dem Pferde, dem Schweine, dem Eſel, oder andern Thieren, gemein hat. Es läßt ſich demnach mit Wahrſcheinlichkeit auf ein Princip in ihnen ſchließen, wodurch ſie in einem frühern Zuſtande eines oder das andere jener Thiere geweſen ſind, oder künftig es werden, wenn ſie nicht durch angeſtrengtes Studium zum Behufe einer edlern Selbſtbildung, durch ſtrenge Enthaltſamkeit von allen thieriſchen Lüſten oder andere Tugenden eine Abänderung ihres Loſes bewirken.

Bruno benutzt dieſe Hypotheſe, bey der er ſich ſehr lange verweilt, um darauf die Reue des Jupiter über ſeine bisherige Verwaltung des Himmels zu gründen. Jupiter erſcheint als ein Gott, der von der einen Seite erhabene glänzende Eigenſchaften hat, und auf eine Art handelt, die denſelben entſpricht;

von der andern Seite aber auch Anwandlungen von Schwäche und Gebrechlichkeit, von Unordnung in ſeinen Begierden und Lüſten unterworfen iſt, und ſich daher in Laſtern herumwälzt. Er iſt alſo das Bild eines Menſchen, ſo lange deſſen Geiſt mit der unvollkomnen wandelbaren Materie verbunden iſt. Jupiter iſt Beweger und Regierer des Himmels. So ſtellt auch jeder individuelle Menſch eine Art Welt oder Univerſum vor, in welchem die Vernunft die Stelle des regierenden Jupiters vertritt, die das Verhältniß der Tugenden und Laſter anordnet und regiert. Wie Jupiter, wird jeder Menſch gebohren, geht durch die Jahre der Kindheit und Jugend, wird ſtark und mannbar, und wird im Alter kraftlos und hinfällig; er iſt bald unſchuldig, bald laſterhaft; bald mäßig, bald ausſchweifend; bald gerecht, bald ungerecht; und erlangt keine Conſiſtenz im Guten, als gezwungen durch die Abnahme ſeiner Kräfte, oder aus Furcht vor der Weltjuſtiz, vor deren Drohungen er erſchreckt. Jupiter und ſein Benehmen bedeuten demnach in der ganzen folgenden Allegorie des Bruno nichts anders, als: einen Menſchen überhaupt, der über ſeinen bisherigen moraliſchen Zuſtand nachdenkt, und ſich eine totale Umwandlung und Beſſerung desſelben vornimt.

An dem Tage, wo im Himmel das Feſt des Sieges über die Giganten, mit denen die Götter in unverſöhnlichem Kriege ſind (ein Emblem des endloſen Streites der Vernunſt gegen die Laſter und unordentlichen Neigungen), gefeyert wird, will Jupiter ausführen, was er ſich ſchon ſeit einiger Zeit zu thun vorgeſetzt hatte. Dieſe Beſchlüſſe des Ober-Gottes läßt Bruno faſt immer durch den Momus anzeigen: dieſer trägt ſie

den Göttern vor, deren Verſammlung ein Bild der innern Reflexion des Jupiter iſt; es wird in Ueberlegung genommen, was zu thun ſey; die Stimmen werden geſammelt, die Kräfte gerüſtet, die Abſichten vereinigt. Die Sache wird im Götter-Rathe nicht verhandelt nach dem Abend-Schmauſe, oder in der Nacht ohne die Sonne der Intelligenz, ohne das Licht des Verſtandes; auch nicht bey nüchternem Muthe des Morgens, ohne den Geiſt belebt und durch die höhere himliſche Wärme geſtärkt zu haben; ſondern nach dem Mittagsmahle d. i. nachdem die Götter die Ambroſia des muthigen Eifers und den Nectar der himliſchen Liebe genoſſen haben; alſo zu einer Zeit, wo der Geiſt am wenigſten der Ueberraſchung des Irrthums ausgeſetzt iſt, und die Wahrheit ſich beſſer in der Klarheit ihrer Strahlen vernehmen läßt.

Hierauf wird das triumphirende Thier vom Himmel verjagt, und ihm alle Hoffnung der Wiederkehr abgeſchnitten; oder die Laſter, die bisher herſchten und einen Theil des Göttlichen feſſelten, werden verſcheucht; der Verſtand entwindet ſich ſeinem Irrthume und ſchmückt ſich mit der Zierde der Tugenden, ſowohl aus Liebe zu der Schönheit, die der natürlichen Güte und Gerechtigkeit weſentlich iſt, als aus dem Beſtreben eines conſequenten Willens, das hiervon die Frucht iſt, und aus Haß und Furcht vor der der moraliſchen Schönheit widerſtreitenden Häßlichkeit und dem Misvergnügen, welches dieſelbe begleitet. Alle Götter werden dieß Verfahren auf's vollkommenſte billigen und unterſtützen, d. i. die Kräfte der Seele werden ſich verbinden, um es zu bewirken und zu erhalten, z. B. der Sinn, der Verſtand, die Ueberlegung, das Gedächtniß, das Begehrungsvermögen,

mögen, das Vermögen der Affecten, das Vermögen der Thätigkeit, das Vermögen der Entſchlüſſe, die vom Bruno unter dem Mercur, der Pallas, der Diana, dem Cupido, der Venus, dem Mars, dem Momus, u. a. Göttern perſonificirt werden.

Bruno fährt nun in der Schilderung des triumphirenden Thiers, das von Himmel verbannt wurde, weiter fort. Der kleine Bär: An die Stelle desſelben in der erhabenſten Gegend des Himmels komt die Wahrheit, würdig dieſes Vorzuges durch ihren Rang, der ſie zum Erſten und Letzten wie zum Mittelpuncte aller Dinge macht; ſo wie ſie das Weſen, die Nothwendigkeit, die Güte, das Princip, die Mitte, das Ende und die Vollkommenheit derſelben iſt. Sie wird auf dem Felde der metaphyſiſchen, phyſiſchen, moraliſchen und logiſchen Betrachtung erzeugt. Mit dem Bären werden hingegen vom Himmel herabgeſtürzt der Widerſpruch, die Falſchheit, der Mangel, die Unmöglichkeit, das Zufällige, die Heucheley, der Betrug, und der Meyneid. Die Stelle des großen Bären bleibt vorerſt aus einem beſonderen Grunde leer. — Der Drache: Anſtatt desſelben bekomt am Himmel einen Platz, um der Wahrheit näher zu ſeyn, die Klugheit mit ihren Dienerinnen, der Dialektik und Metaphyſik. Sie hat zur rechten Seite die Sophiſterey, die falſche Spitzfindigkeit, und die Boshaftigkeit; zur Linken die Dummheit, die Trägheit, und die Unklugheit; daher fallen in den Abgrund das blinde Ohngefähr, der Mangel an Vorſicht, die Nachläſſigkeit, mit ihrem ganzen Gefolge zur Rechten und Linken. — Cepheus: Von dem Orte, den Cepheus vor ſeiner Verbannung einnahm, entfliehen die Sophis-

phismen, die Unwiſſenheit aus böſem Willen, das thörichte Vertrauen, mit ihrer Begleitung. Dafür erſcheint die Weisheit als Geſpielinn der Klugheit, und hat in ihrer Sphäre Alles, was göttlich, natürlich, moraliſch und vernünftig iſt. — Arctophylax: Das Geſetz, um mit der Weisheit in Verbindung zu ſeyn, nimt ſeinen Platz, wo ehedem Arctophylax und ſein Wagen waren. Man wird künftig ſehen, wie dasſelbe das göttliche und natürliche Recht, das Völkerrecht, das bürgerliche Recht, die Moral, die Politik und Oekonomik beſtimt: Kentniſſe, mittelſt deren der Geiſt ſich zu dem Höhern erhebt und zu dem Niedern herabſteigt, mittelſt deren er die Verhältniſſe zu ſeines Gleichen erwägt, und in ſich ſelbſt zurückkehrt. Dafür entweichen vom Himmel die Verrätherey, das Verbrechen, das Uebermaaß, die Ausſchweifung, das falſche Außerordentliche, mit ihrer geſamten Sippſchaft. — Die Krone: Wo in der nordlichen Hemiſphäre die Krone neben dem Schwerdte ſtrahlte, erſcheint das Urtheil, als die nächſte Wirkung des Geſetzes und der Gerechtigkeit; es bezieht ſich auf fünf Stücke, die Vernehmung, Unterſuchung, Entſcheidung, Anwendung des Geſetzes und die Ausführung; die Krone bedeutet den Preis für das Verdienſt. Entfernen müſſen ſich vom Himmel die Ungerechtigkeit und ihr Anhang. — Das Schwerdt: Dieſes ſtellt die Züchtigung und die Rache gegen die Uebertreter des Geſetzes vor. Hier ſcheint es, daß Herkules mit ſeiner Keule ſich Platz machte bey einem Streite, den Armuth und Reichthum, Geiz und Glück mit einander führten, um ſich in einer Art von Feſtung niederzulaſſen, wo man abwechſelnd Angriff, Widerſtand, und Behauptung des Rechts wahrnimt. Zu ſeiner

Rech=

Rechten fallen zu Boden die Barbarey, die Wuth und die Grauſamkeit; zur Linken die Feigheit, die Schwäche, die Kleinmüthigkeit. Umher ſieht man die Verwegenheit, die Kühnheit, die Anmaaßung, das insolente Vertrauen; und gegen über die Muthloſigkeit, die Furcht, die Unentſchloſſenheit und die Verzweifelung. — Die Leyer: In der Gegend, wo man die Leyer mit neun Saiten erblickte, erſcheint Mnemoſyne mit den neun Muſen, ihren Töchtern, der Arithmetik, der Geometrie, der Muſik, der Poeſie, der Aſtronomie, der Geſchichte u. w. Die Mutter hat das Univerſum zum Gegenſtande ihrer Beſchäfftigung; jede der Töchter ein beſonderes Feld. Vor ihnen entfliehen die Unwiſſenheit und die Faulheit, welche die vernünftigen Weſen in den thieriſchen Zuſtand zurückwerfen. — Der Schwan: Er wird am Himmel erſetzt durch die Reue, die Erneuerung, die Palinodie, die Reforme. Vor dieſen entweichen der Selbſtdünkel, die Unlauterkeit, die Unverſchämtheit, und werden in den Abgrund des Irrthums und des Truges verwieſen. — Die Caſſiopea mit der Arroganz und Ruhmredigkeit und ihrer ehrſüchtigen Geſellſchaft ziehen ſich beſchämt zurück vor der Majeſtät, der Glorie, der Würde und dem Ruhme nebſt ihrem Hofe, die der Schmuck der Einfachheit und der Wahrheit ſind. — Perſeus ſtolzirt nur auf ſeine Trophaeen über die Gorgonen, um ſie der Wachſamkeit, der Liebe zur Arbeit, der Uebung, der Beſchäfftigung unter den Antrieben des Wetteifers und der Begeiſterung zu weihen. Bruno äußert hier vortreffliche Gedanken über die Bildung des Sinns für Gemeinwohl, über den Einfluß, welchen Geſundheit und Thätigkeit auf die Beförderung der Künſte, der Erfindungen und

das

das Gedeihen wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen haben. Als Hinderniſſe ſtellen ſich entgegen auf der einen Seite die Schwelgerey, der Müſſiggang, und die eitle Furcht; auf der andern Seite die Unruhe, die leere Neugier, der Widerſpruchsgeiſt, die boshafte Kritik, die Spitzfindigkeit. — Triptolemus ſieht an ſeine Stelle ſich erheben die Humanität mit ihrer Familie, dem guten Rathe, der Hülfe, der Leutſeligkeit, der Gefälligkeit, und Allem, was auf wohlverſtandne Menſchenliebe Beziehung hat. Der Neid, die Schadenfreude, die Bosheit ſind ſeine offenbaren und unverſöhnlichen Feinde. — Die Schlange wird erſetzt durch den Scharfſinn, die freundliche Aufnahme, und andere ähnliche gute Eigenſchaften, die mit der Klugheit zuſammenhangen, und ihre Oppoſita verdrängen. — Anſtatt des Bogens ſieht man die überdachte Wahl, die Rückſichten und Aufmerkſamkeiten, die nie beſſer ihren Zweck erreichen, als wenn ſie die Verleumdung und andere Abkömlinge des Haſſes, des Neides, der Rache mit ihren Spionen und Schlingen verbannen. — Anſtatt des Delphins findet man die Freundſchaft, die Höflichkeit, die guten Dienſte, die die feindſelige und ſtürmende Schaar der Zwietracht und der Fehde verjagen. — Da wo der Adler ſonſt mit der Ehrſucht, dem Dünkel, der Frechheit, der Tyranney, der Unterdrückung, der Uſurpation, ſeinen Sitz hatte; ſchlägt nunmehr die Großmuth mit der wahren Größe, dem Edelmuthe, der Würde, und dem ganzen hier mit verbundenen Anſehn, den ihrigen auf. — Der Pegaſus: Wo dieſer ehedem ſtand, wohnen itzt der Enthuſiasmus, die Inſpiration, die Exſtaſe, die Weiſſagung, welche die wild auflodernde Hitze,

den Wahnwitz, den Zorn, die verkehrte Sinnes- und Denkart, die nur zum Principe eine unordentliche Melancholie und Verſtimmung des Geiſtes haben, verbannen. — Die Andromeda mit der Hartnäckigkeit und dem thörichten Glauben, Töchtern der Unwiſſenheit, entfernte ſich vor der Nachgiebigkeit und der ſüßen Hoffnung, welche das gute Princip einflößt. — Anſtatt des Triangels, der ſich vom Himmel ablöſt, befeſtigt ſich daſelbſt die Treue mit der Standhaftigkeit, die aufrichtige Liebe und die gerade Wahrheit, in einer hinlänglichen Entfernung von der Hinterliſt, der Betrügerey und der Unbeſtändigkeit. — Die Stelle des Widders nimt der Geiſt der Subordination und der Hierarchie in weltlichen oder andern Aemtern und Würden ein, die ſich in den Schranken der Pflicht, des Gehorſams und der tugendhaften Nacheiferung halten. Sie verſcheuchen das böſe Beyſpiel, das Scandal, den Parteygeiſt, der nur Zwieſpalt, Apoſtaſie und Kätzerey gebiert. — Der Stier ſchien beſtimt, der Geduld, der Toleranz, der Langmüthigkeit, der Ahndung eines gerechten und gemäßigten Zorns, Platz zu machen. Mit ihm entflohen der unbändige Zorn, die Indignation, der Zankgeiſt, die Ungeduld, das unzweckmäßige Klagen und Schreyen. — Auf die vom Himmel verwieſenen Plejaden folgten die Vereinigung, der bürgerliche Stand, die polizirten Verſammlungen des Volks in einer Republik, oder der Geiſtlichkeit in der Kirche; hier wohnten die gemäßigte Liebe und das gegenſeitige Vertrauen; und vor ihnen entwichen jeder Parteygeiſt, jede Faction, jedes Triumvirat, mit allen den verderblichen Rathſchlägen, zu welchen dieſe verleiten. — Des Orts, von welchem die Zwillinge verjagt wurden, bemächtigten ſich die reine Liebe, die Freundſchaft,

ſchaft, der Frieden, und die Verbannten zogen in ihrem Gefolge mit ſich die unbillige Partenlichkeit, die in ihrer Hartnäckigkeit nur ein ungerechtes und verkehrtes Beſtreben ausdrückt. — Der Krebs nahm mit ſich den böſen Tadel, die unwürdige Rückkehr zum Laſter, den ſchlechten Fehler, das unzweckmäßige Nachlaſſen in der Arbeit, das wenig Muth und Kleinherzigkeit verräth. Dagegen ſah man ſich zu den Sternen erheben die Rückkehr zum Guten, die Unterdrückung des Böſen, die Entfernung von aller Falſchheit, die eine edle Furcht, eine regelmäßige Liebe, eine gute Abſicht und eine lobenswürdige Reue zum Principe haben, und die von einer heroiſchen Feſtigkeit in der Ausübung der Tugend begleitet werden. — Mit dem Löwen verlaſſen den Himmel der tyranniſche Schrecken, das Entſetzen, das gefahrvolle und gehaßte Anſehen, der ſtolze Selbſtdünkel. Dieſe Ungeheuer, von Furcht und Argwohn umgeben, werden unterjocht von der Großmuth, dem edeln Mitleiden, der Gnade, dem Vergnügen daran, mehr geliebt als gefürchtet zu werden, worauf Sicherheit und ſanfte Ruhe folgen. — Mit der Jungfrau vereinigen ſich die Enthaltſamkeit, die Keuſchheit, die Beſcheidenheit, die Schamhaftigkeit, die Rechtſchaffenheit, die über die ihnen entgegenſtehenden Laſter triumphiren. — Im Zeichen der Wage, die von jeher das Sinnbild der Billigkeit, der Gerechtigkeit, der Gnade, der Dankbarkeit war, finden ſich die gleichmäßige Vertheilung von Gnadenbezeugungen, die Billigkeit im Tauſche und Lohne, ohne der Ungerechtigkeit und ihrem Stammbaume einen Platz übrig zu laſſen. — An der Stelle des Skorpion erblickt man nicht mehr den ungerechten Beyfall, die verſtellte Liebe, den Betrug, die Verrätherey; ſondern die ent-

gegen-

gegengeſetzten Tugenden, Töchter der Einfalt, der Aufrichtigkeit und der Wahrheit. — Der Schütze wird das Sinnbild des Verſtandes und Willens, gebildet durch Betrachtung und Studium; die Unwiſſenheit und leere Träumerey ſind vom Himmel verſtoßen. — In dem Aufenthaltsorte des Steinbocks ſieht man die einſame Zurückgezogenheit und ihre Folgen, das Symbol der Freyheit. — An der Stelle des Waſſermanns erſcheint die Mäſſigkeit, Mutter vieler Tugenden, die ſich hier beſonders mit ihren Töchtern, der Höflichkeit und Urbanität, zeigt, und die Härte und äuſſere Rohheit im Betragen ausſchließt. — Mit den Fiſchen werden vom Himmel verbannt das verachtende Stillſchweigen, der ſchimpfliche Neid, die Miſanthropie. Dieſe räumen den Ort für das kluge Stillſchweigen, die Vorſichtigkeit, die Geduld, die wiederum an ihrem Theile verſchwinden machen das Geſchwätz, die Luſtigmacherey, und alles, was nur ein leichtſinniges Betragen ausdrückt. — Wo der Wallfiſch am Himmel im Trocknen war, findet ſich die Zufriedenheit des Geiſtes, die beym Frieden und der Ruhe wohnt, und alle Unruhe und Stürme des Gemüths von ſich entfernt hält. — Der göttliche und wunderbare Orion ſieht die wahre Stärke und die Wahrheit folgen dem Betruge, der Spitzfindigkeit, dem eiteln Wunder, die nur Erzeugniſſe der Ehrſucht und der Charlatanerie, unfruchtbare Beſtrebungen ſowohl ſichtbarer als unſichtbarer Kräfte ſind, die zum Vortheile der Lüge arbeiten. — Von dem Fluſſe Eridamus (dem Po) verſpricht Bruno bey einer andern Gelegenheit etwas Merkwürdiges und auf ihn Paſſendes zu ſagen. — Die leere Furcht, die Feigheit, das Zittern, das Mistrauen, die Verzweifelung, der falſche Argwohn, verbergen ſich mit dem furchtſamen

Haſen,

Haſen, beym Anblicke des vorſichtigen Kindes der Klugheit und der aufmerkſamen Zurückhaltung, die zum Gefolge der wahren Ehre und des wahren Ruhmes gehören. — Der größere Hund iſt in der Stellung, den Haſen zu verfolgen. Hier erſcheinen in Perſon die Wachſamkeit, die genaue Beobachtung, die Liebe des Stats, der Haß der Tyrannen, der Eifer, die Klugheit. Jupiter fügte noch den Heroismus hinzu. Es entfloh alles, was Wildheit heißt und mehr Symbol des Henkers, als des wachſamen Jägers iſt. — Der kleine Hund auf ſeiner Flucht vom Himmel nimt mit ſich die niederträchtige Schmeicheley. An ihrer Stelle erheben ſich die Milde, die liebenswürdige Feinheit, das gefällige Zuvorkommen, und die theilnehmende Humanität. — Das Schiff (die Argo) ſtürzt mit ſich in's Meer den ſchmutzigen Geiz, den Betrug im Handel, die ſchändliche Gewinnſucht, die verſchlingende Seeräuberey; während man am Himmel triumphiren ſieht die Liberalität, die dienſtfertige Mittheilung, die weiſe Verwahrung, die Treue in Haltung gegenſeitiger Verſprechen, und alle Tugenden, die mit Redlichkeit im Handel und Wandel verbunden ſeyn können. — Da wo die ſüdliche Schlange (Hydra) ſich kriechend fortſchleppt, herſchen itzt der prüfende Scharfſinn, die weiſe Vorſicht, die Klugheit in ihrer ganzen Stärke, anſtatt der Schläfrigkeit des Alters, und der dummen und verſtellten Verjüngung, die nur eine Wirkung des Neides iſt. — Mit dem ſchwarzen Raben hören auf im Himmel das läſtige krächzende Geſchwätz, der ſchändende Betrug, die nachläſſige Langſamkeit bey Gelegenheiten, wo man nützen kann, die grobe Leckerey. An ihre Stelle treten die göttliche Wiſſenſchaft der Zukunft, die Kentniß der Augurien, ſo weit ſie zu einem guten Zwecke für

eine weiſe Religion oder eine regelmäßige Statsverfaſſung angewandt werden kann. — Die Schale zeigte ſich bisher nur mit einem Gefolge von Unordnungen, welche die Ausſchweifung und die Trunkenheit nach ſich ziehen. Die Mäſſigkeit und Enthaltſamkeit erſetzen ſie. — Der Centaur, als Halbgott, verträgt ſich durch die Analogie mit der göttlichen Parabel, den Myſterien der moraliſchen Fabeln und dem heiligen Dienſte. Zu eben der Zeit fliehn aus dem Orte ſeines Aufenthalts die lächerlichen Mährchen, die albernen Metaphern, die verkehrten Auslegungen, die fehlerhaften Anwendungen, die regelloſen Reformen, die Reinheit der Lehre, die nur ſcheinbar iſt, die verderblichen Secten, und Alles, was bloß Verwirrung und Unordnung hervorbringt, indem es die Bosheit und Verblendung der Unwiſſenheit begünſtigt. — Mit dem Altare erheben ſich die Religion, der Glaube, und die Frömmigkeit. Von der Ecke desſelben gegen Morgen fallen herab die Grauſamkeit mit der ganzen Raſerey, welche ſie einhaucht, der Aberglaube mit allem, was ihn verſchleyert. Von der Ecke desſelben gegen Abend fallen herab der barbariſche Frevel mit allen Thorheiten des Atheismus. — Die ſüdliche Krone, Symbol der Belohnung, der Ehre, und des Ruhmes, kündigt die Frucht der Tugenden an, die hohe Anſtrengung und Kampf gekoſtet haben. Sie iſt der Kranz, den die Gunſt der Himliſchen ſchenkt. — Da wo der ſüdliche Fiſch ſich zeigt, wohnt das reine und ſüße Gefühl rühmlicher Verdienſte, das die Seele mit der höchſten Freude überſtrömt. Trunken von dieſem Gefühle neidet die Seele dem Jupiter die Ambroſia und den Nektar nicht. Hier iſt das Ziel der Arbeit und aller überſtandenen Stürme. Hier iſt das Bette

der

der Wohlluſt, ein ruhiger entzückender Aufenthalt, die vollkommenſte Sicherheit.

Es erhellt aus dem Obigen, daß Bruno lediglich die Abſicht hatte, die Tugenden und Laſter an ſich ſelbſt zu beſchreiben, und dieſer Beſchreibung durch die allegoriſche Hülle, in welche er ſie kleidete, ein höheres Intereſſe zu geben. Von eigentlichen Principien und Regeln der Moralität iſt hier gar nicht die Rede. Das Verdienſt einer lebendigen mahleriſchen Darſtellung der Tugenden und Laſter und der ihnen eigenthümlichen Züge im Einzelnen kann man dem B. nicht abſprechen. Indeſſen war doch die Idee der ganzen Allegorie nicht die glücklichſte. Die Ausführung derſelben mußte froſtig und ermüdend werden, und ſie iſt es in der That in einem hohen Grade. Die Symbole haben oft gar keine unmittelbare Beziehung auf die Gegenſtände, die durch ſie bezeichnet werden; die Analogieen ſind nicht ſelten weit hergeholt, erzwungen, ſpielend, und misfallen eben deßwegen. Auch hat Bruno dieſelben Begriffe mit ſehr verſchiedenen Symbolen bezeichnet; was freylich, da er einmal ſeiner allegoriſchen Idee treu bleiben mußte, unvermeidlich war; was aber die Allegorie im Ganzen innerlich verworren und ſich ſelbſt widerſtreitend macht. Dieſelben Tugenden oder Laſter finden ſich in mehrern Sternbildern, und mit der Schilderung dieſer mußte auch immer die Schilderung jener wiederholt werden. Dadurch hauptſächlich iſt die Allegorie ſo weitſchweifig geworden. Ein rühmliches Zeugniß kann aber das Werk für Bruno's eigene moraliſche Denkart abgeben. Seine Verehrung der echten Tugend, ſein Haß gegen das Laſter und die Heucheley, drücken ſich durchweg aus; ſo daß man berechtigt wird, die Fehler, die er ſelbſt in ſeinem Leben begieng, mehr

als Reſultate ſeines leidenſchaftlichen Temperaments, wodurch ſeine Vernunft übereilt und überwältigt wurde, wie als Folgen ſeines moraliſchen Charakters zu betrachten. Uebrigens hat unſtreitig das Langweilige der Allegorie, ſo ſehr man damals an Allegorieen Geſchmack fand, dazu beygetragen, daß dies Werk des Bruno bald vergeſſen wurde und ſich verlor, und daß man ſpäterhin bey der großen Seltenheit von noch vorhandenen Exemplaren desſelben dem bloßen Titel nach auf einen ganz andern Inhalt ſchloß, als welchen es wirklich hatte.

Einige Jahre nach dem Tode des Bruno wurden noch ein paar Reliquien ſeiner philoſophiſchen Muſe herausgegeben; nehmlich eine Summa terminorum metaphyſicorum und das Artificium perorandi. Die erſte*) iſt eine Sammlung von Dictaten, welche B. ſeinen Zuhörern zu Wittenberg mitgetheilt hatte, und enthält Erklärungen logiſcher und ontologiſcher Begriffe meiſtens nach Ariſtoteles; jedoch auch in Anſehung einiger Hauptbegriffe, die für das eigene Syſtem des B. beſonders wichtig waren, z. B. des Begriffes

*) *Summa terminorum metaphyſicorum Jordani Bruni*, Nolani. Acceſſit *Ejusdem Praxis Deſcenſus* ſeu *Applicatio Entis*, ex mſto, per *Raphaelem Eglinum Iconium* Tigurinum. Marpurgi Cattorum. Ex offic. Rud. Hutwelkeri a. 1609. 8. In der Dedication an Friedrich von Salis ſagt der Herausgeber: En tibi *Jordani Bruni*, Nolani, reliquias metaphyſicas! Reliquias, inquam, quia de *Lampade*, quam ille *de Entis deſcenſu* adornabat integram. Stans pede in vno, quantum calamo conſequi poſſis, ſimul et dictare et cogitare: tam rapido fuit ingenio et tanta vi mentis! Ego vero collectum a me hunc libellum, non magnopere a doctrina Peripateticorum abhorrentem, et vtilem et gratum fore ſtudioſis omnibus ſpero. —

griffes der Subſtanz, der Materie u. a., von dieſem abweichend. Sie kann zur Einleitung in die ſämtlichen Schriften des Bruno dienen. Angehängt iſt ihr eine aphoriſtiſche, ſehr faßliche und lehrreiche Entwickelung des Verhältniſſes des Urdinges (Subſtanz, Gottheit, Urverſtand) zu den einzelnen Dingen, oder wie B. ſelbſt ſie nennt: Praxis deſcenſus ſeu applicatio Entis. Die Artikel ſind hier folgendermaßen zuſammengeordnet: De Deo ſeu Mente: Subſtantia. Veritas. Bonitas. Principium. Cauſſa. Elementum. Materia. Quantitas. Potentia. Actus. Perfectio. Cognitio. Voluntas. Relatio. Actio. Paſſio. Dare. Accipere. Habere. Medium. Inſtrumentum. Finis. u. w. Ich glaube, daß ſich aus keinem andern Werke des Bruno der Pantheismus desſelben ſo klar auffaſſen läßt, als aus dieſer Schrift; nicht zu erwähnen, daß ſie zeigt, wie er als akademiſcher Lehrer eben dieſes Syſtem einkleidete und vortrug, ohne ſich mit der damals herſchenden proteſtantiſchen Theologie zu entzweyen. Die andere Schrift des B.: Artificium perorandi *) charakteriſirt ſich ſchon hinläng-

*) *Jordani Bruni*, Nolani, *Artificium perorandi*, communicatum ab *Henrico Alſtedio*; Francof. 1612. Bruno erwähnt in ſeinen Werken mehrer Schriften, die ich weiter nicht kenne, z. B. De imaginibus (wenn dieſe anders nicht dieſelbe iſt mit der oben erwähnten: De imaginum, ſignorum et idearum compoſitione) — De principiis rerum — De ſphaera — De phyſica magia u. a. Vielleicht ſind dieſe nie gedruckt, auch wohl nicht einmal alle von ihm wirklich ausgeführt, ſondern nur in der Idee entworfen. Zu den gedruckten, die aber auf Bruno's Philoſophie keine Beziehung haben, gehören noch: Il Candelajo, Comedia; in Parigi 1582. — Cabala del cavallo Pegaſeo con l'aggiunte del aſino Cillenico; Par. 1585.

länglich durch ihren Titel, und ich will mich dabey nicht länger aufhalten, da ich oben mehrere Werke von ihm ähnlichen Inhalts beſchrieben habe.

Zu einer gründlichen und vollſtändigen Beurtheilung des metaphyſiſchen Syſtems des Bruno iſt hier nicht der Ort. Daß er durch den Plotinismus darauf geleitet wurde, hab ich ſchon erinnert. Seine Gottheit iſt der höchſte Gedanke, in welchem Seyn, Kraft, Wirkung, Wahrheit, Güte, alles Eins und Daſſelbe ſind. Das unendliche Univerſum iſt an ſich ſelbſt nichts anders als eben jener höchſte Gedanke. In ihm leben, weben und ſind wir. Wie in der Uridee alle möglichen Ideen enthalten ſind, ſo in dem Urdinge alle möglichen Dinge, und die Uridee und das Urding ſind Eins. Der Pantheismus des Bruno iſt ein objectiver Realismus, ſofern er ein objectiver Idealismus, und ein objectiver Idealismus, ſofern er ein objectiver Realismus iſt. Es iſt das objective unendliche Ich, in welchem Denken und Seyn einerley ſind, das allein wahre Wirklichkeit hat, und die Mannichfaltigkeit der Ideen oder Formen nur als ſein Bild, ſeine Spur, ſeinen Schatten in's Unermeßliche ausdrückt. Das ſubjective Ich hat kein wahrhaftes Seyn, auſſer ſofern es in dem objectiven iſt. Das wandelbare Seyn des ſubjectiven Ich iſt nur eine Spur des wahrhaften. Die geſunde philoſophirende Vernunft wird allemal ſich mit dieſer Vorſtellungsart des Bruno eher vertragen, als mit der des neuen Wiſſenſchaftslehrers in Deutſchland, Joh. Gottlieb Fichte, die auf ſubjectiven Pantheismus hinausläuft.

Zwiſchen beyden, Bruno und Fichte, als Philoſophen und als Menſchen, iſt übrigens eine auf-

auffallende Aehnlichkeit, die zu einer ſehr intereſſanten hiſtoriſchen Parallele fruchtbaren Stoff darbieten würde, wenn ſich dieſe hier ausführen ließe. Ich will nur einige Hauptzüge andeuten, die ihrer Geiſtesphyſiognomie und ihrem Leben gemeinſchaftlich ſind: Gleiches Talent zur höheren Speculation; gleicher leidenſchaftlicher Eifer für ihre Wahrheit; gleicher ſonderbarer Hang zu unnöthiger, zweckwidriger und abgeſchmackter Logodädalie, bey dem einen zur Lulliſchen Kunſt, bey dem andern zur Methode der Antitheſen und Syntheſen; gleiche Geradheit und Biederkeit des Charakters, ſo lange die ruhige vernünftige Beſonnenheit ihn beſtimt, aber auch gleiche Unfähigkeit, die Phantaſie und die Affecten zu beherſchen; eben daher gleiche Ruhmſucht und Ruhmredigkeit; gleicher Dünkel und Uebermuth; gleiches Ringen und Streben, für die einzigen untrieglichen Führer und Herſcher im Lande der Forſchung zu gelten; gleiche vornehme Behandlung derer, die ihnen folgen, als ſchätzbarer Vaſallen, oder auch wohl nur als paſſabler Layen; gleiche grimmige und höhniſche, nicht ſelten läppiſche, Ungebehrdigkeit gegen Alle, die ihnen zu widerſprechen ſich erkühnen; gleiche Unverträglichkeit und Zanklaune mit Nachbarn, Collegen und Freunden, die nicht unbedingt huldigen; gleiches öffentliche zur Schau tragen ihrer Moralität und Religioſität; gleiches Wandern mit ihrer Philoſophie in Deutſchland herum von einem Orte zum andern; gleiches Herausſtreichen und Wiederholen, der Lulliſchen Kunſt von dem Einen, der Wiſſenſchaftslehre von dem Andern, in neuen Büchern an jedem neuen Orte des Aufenthalts; gleiches verachtendes Herabſehen auf Gelehrte in andern Fächern, und dafür wiederum gleiche Verachtung dieſer gegen ſie; gleicher ſchwärmeriſcher Wahn von dem ge-

genwärtigen und künftigen mächtigen Einflüße ihrer Schriften auf Mitwelt und Nachwelt, und doch wahrſcheinlich im künftigen Jahrhunderte gleiche Seltenheit dieſer u. w. Zur gänzlichen Vollendung der Parallele fehlt bey Fichte nur Eine Kleinigkeit: Bruno's tiefe Kentniß der alten Literatur und Philoſophie, der Mathematik, Phyſik und Aſtronomie.

Etwas älter, als Jordan Bruno, aber noch weit originaler an Geiſt und Charakter, als dieſer, war Hieronymus Cardanus. Er ward im J. 1501. zu Pavia gebohren aus einem alten adlichen Geſchlechte. Im vierten Jahre ſeines Lebens kam er nach Mayland, wo ſein Vater ein Advocat war. Seine phyſiſche Idioſynkraſie und ſeine Erziehung, faſt von ſeiner erſten Exiſtenz an, haben unſtreitig viel zu ſeiner ſo auffallenden Sonderbarkeit beygetragen. Schon ſeine Mutter hatte, während ſie mit ihm ſchwanger gieng, Verſuche gemacht, die Frucht abzutreiben, aber dadurch nichts weiter als eine Erſchwerung der Geburt bewirkt. Er wurde hernach von ſeinem Vater mit der wunderlichſten eigenſinnigſten Laune behandelt, die oft in Grauſamkeit ausartete, und dieſes zunächſt brachte in ihm bey der Lebhaftigkeit und Eigenheit ſeines Temperaments, ſeiner feurigen Phantaſie, und der natürlichen Energie überhaupt, die er hatte, jene ſeltſamen Widerſprüche der Denkart und des Charakters hervor, von denen ſeine von ihm ſelbſt beſchriebene Lebensgeſchichte voll iſt, und welche dieſe zu einer in ihrer Art einzigen machen. Schon ſehr früh flößte ihm auch ſein Vater den Aberglauben an Magie und Aſtrologie, an die Möglichkeit eines Umgangs mit Geiſtern ein, den er in reifern Jahren bald aufgab, bald erneuerte, je nachdem die frühern

Ein=

Eindrücke und ſeine regſame Phantaſie, oder die Reflexion der ruhigern geſundern Vernunft und die Erfahrung, zu verſchiedenen Zeiten die Oberhand gewonnen hatten. Der Vater ſelbſt glaubte an einen beſondern Schutzgeiſt, welchen er habe; eben dieſen glaubte in der Folge auch Cardanus für ſeine Perſon; und er erzählt ſogar viel von dem Umgange, welchen er mit demſelben gehabt, wiewohl er in andern Büchern die Exiſtenz desſelben wiederum ableugnet. Seit ſeinem zwanzigſten Jahre ſtudirte er Philoſophie und Medicin zu Pavia, wo er auch den Euklides erklärte, da er ſchon von ſeinem Vater Unterricht in der Mathematik empfangen hatte; dann zu Padua, wo er im J. 1525. Doctor der Medicin ward. Der Medicin hatte er ſich gegen den Willen ſeines Vaters gewidmet, der ihn zu der Rechtswiſſenſchaft beſtimte. Im J. 1533. ward er Profeſſor der Mathematik zu Mayland; 1539 ward er in das Collegium der Aerzte daſelbſt aufgenommen, und lehrte hier auch ſeit 1543 die Arzneywiſſenſchaft öffentlich. Einen Ruf nach Dänemark unter ſehr vortheilhaften Bedingungen lehnte er ab, theils des nordiſchen Klima wegen, theils weil er ſeine Religion nicht ändern wollte, an welchem letztern Vorwande inzwiſchen wohl mehr ſein Aberglauben, als wirkliche Anhänglichkeit an der katholiſchen Religion Theil haben mochte. Im J. 1551 that er eine Reiſe nach Schottland, kehrte aber bald wieder nach Mayland zurück. Er ward zehn Jahre darauf nach Bologna berufen, und lehrte hier die Arzneywiſſenſchaft bis zum J. 1570, da er gefangen geſetzt, und zwar nach einigen Monaten aus dem Gefängniße entlaſſen wurde, aber dennoch in ſeinem Hauſe Arreſt behielt. Er verließ indeß 1571 Bologna, begab ſich nach Rom, ward daſelbſt Mitglied des

Collegium's der Aerzte, bekam vom Pabſte eine Penſion, und ſtarb 1575.

Cardan ſelbſt rechnete zu den größten Widerwärtigkeiten ſeines Lebens folgende vier: I) Seine Unfähigkeit, einem Weibe beyzuwohnen vor ſeiner Verheyrathung, die im ein und dreyßigſten Jahre ſeines Alters ſtatt fand; II) das unglückliche Schickſal ſeines älteſten Sohnes, der ſeine Frau mit Gift vergab, und deßhalb im Gefängniſſe durch den Henker hingerichtet wurde; III) die Gefangenſchaft, in welche er gerieth; IV) die Liederlichkeit und Bosheit ſeines zweyten Sohnes, dem er zur Züchtigung vergeblich das Ohr abſchneiden ließ, und endlich fortjagte und enterbte. Das Familienunglück, welches er erfuhr, läßt ſich leicht begreifen, wenn man ſeinen eigenen Charakter erwägt, ſowohl wie er ihn ſelbſt mit erſtaunlicher Offenherzigkeit ſchildert, als wie er ſich in einzelnen Zügen darſtellt, die ſeine Zeitgenoſſen aufbehalten haben, und danach die Erziehung beurtheilt, die ſeine Kinder empfangen haben mögen; zumal wenn man hinzunimt, daß wahrſcheinlich bey dieſen die urſprünglichen Temperaments und Gemüthsanlagen denen des Vaters ähnlich waren. Schwerlich hat irgend Jemand ein härteres Bekentniß ſeiner Fehler und Thorheiten öffentlich abgelegt, als Cardan in ſeinem Buche de vita propria *). Er verdient deßwegen wohl,

*) *Hieron. Cardanus* de vita propria; Pariſ. 1643. 8; nachgedruckt Amſtelod. 1654. 12. Cardan hat dieſes Werk öfter umgearbeitet. Sein erſter Entwurf de libris propriis ſteht hinter ſeinen Büchern de conſolatione, und kam heraus 1537. Er erſchien hernach wieder nebſt einigen andern Schriften zu Baſel 1542. Ein paar

wohl, daß man nicht nur die Vorzüge und Tugenden, die er von ſich rühmt, ihm wirklich zutraue, und nicht als eitle prahleriſche Erdichtungen betrachte; ſondern auch den Argwohn unterdrücke, daß die Geſchichte ſeines Lebens noch viel mehr zu ſeinem Nachtheile ausgefallen ſeyn würde, falls ein Anderer ſie mit hiſtoriſcher Wahrheit beſchrieben hätte. Welch' ein Charakter, wie Cardan den ſeinigen zeichnet! Ich habe, ſagt er, von Natur einen philoſophiſchen und zu den Wiſſenſchaften gebildeten Geiſt; bin ſinnreich, elegant, anſtändig, wohllüſtig, aufgeräumt, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenkend, unternehmend, lernbegierig, dienſtfertig, nacheifernd, erfinderiſch, Selbſtgelehrter, nach mediciniſchen Kentniſſen begierig, nach Wundern ſtrebend, verſchlagen, liſtig, betriegeriſch, bitter, in Geheimniſſen bewandert, nüchtern, arbeitſam, fleißig, ſorglos, geſchwäzig, Verächter der Religion, rachgierig, neidiſch, traurig, heimtückiſch, verrätheriſch, Zauberer, Magus, vielen Widerwärtigkeiten unterworfen, den

paar ſpätere Ausgaben ſind zu Nürnberg 1544, und zu Venedig 1557. Die lezte Hand legte er an das Werk in der Ausgabe desſelben und der libb. IV. Somniorum Syneſiorum zu Baſel 1575. Nach dieſer iſt die oben erwähnte Pariſer Edition abgedruckt mit einer Charakteriſtik des Cardan von Gabriel Naude, die auch vor den ſämtlichen Werken jenes (*Hieron. Cardani* Opera omnia; ed. *Carol. Spon;* Lugd. 1663. Tomi X. fol.) ſteht. Einen Auszug aus des Cardan Buche de vita propria hat Hr. Pockels geliefert in den lezten Stücken des Magazin's für die Erfahrungsſeelenkunde. Vgl. *Corte* notizie hiſtoriche intorn'a medici ſcrittori Milaneſi L. II. — *Bayle* Dict. crit. Art. *Cardan.* — *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 62 ſq. — Sprengel's Geſch. der Arzneykunde B. III. S. 282.

den Meinigen gram, der Geilheit ergeben, einſiedleriſch, widrig, ſtrenge, mit der Gabe der Wahrſagung verſehen, eiferſüchtig, Zotenreißer, verleumderiſch, willfährig, veränderlich, wegen des Widerſpruchs meiner Natur und meiner Sitten. Dieſe Selbſtcharakteriſtik des Cardan wird durch ſeine wirkliche Lebensart, wie er ſie führte, und ſie ebenfalls ſelbſt beſchreibt, völlig beſtätigt. Er fand ein grauſames Vergnügen daran, Andern Schmerz und Verdruß zu machen, und zog ſich ſelbſt abſichtlich Schmerzen zu, indem er ſich geiſſelte, in die Lippen biß, heftig kniff, die Finger verzerrte, um ſich dadurch von einer für ihn noch quälendern Geiſtesunruhe zu befreyen und zum Weinen zu kommen, wodurch er ſich immer erleichtert fühlte. Oft war er entſchloſſen, ſich zu entleiben, führte aber doch den Entſchluß nicht aus. Eben ſo räthſelhaft ſonderbar war ſeine ganze öffentliche Lebensart, ſelbſt bis auf ſein äußeres Betragen, ſeine Kleidung, ſeinen Gang u. w. Er ſprach zu ſchicklicher und unſchicklicher Zeit alles, was ihm auf die Zunge kam; gieng bald langſam und nachdenkend, bald rannte er, wie ein Wahnſinniger, durch die Gaſſen; ſeine Art ſich zu kleiden contraſtirte oft auf das lächerlichſte mit der gewöhnlichen; dabey hatte er einen ſo leidenſchaftlichen Hang zu Glücksſpielen, daß er einſt ſeinen ganzen Hausrath und das Geſchmeide ſeiner Frau verſpielte; auch wurde er durch denſelben, ſo wie durch die Armuth, die eine natürliche Folge ſeiner Unordnungen war, zu mehrern ſchlechten Handlungen verführt.

Durch das, was Cardan für die Erweiterung und Vervollkomnung der Philoſophie im Ganzen geleiſtet hat, iſt er weniger merkwürdig geworden,

als

als durch die pſychologiſchen Sonderbarkeiten ſeines Charakters und ſeiner Lebensweiſe. Zwar betragen ſeine Werke zehn Folianten, und es ſind unter ihnen mehrere einzelne Schriften philoſophiſchen Inhalts. Aber es herſcht in dieſen, wenn man ſie mit einander vergleicht, zu wenig Einheit des Planes und der Ideen, zu wenig Vollſtändigkeit in der Ausführung, und der ſchneidenden Widerſprüche ſind zu viel, als daß ſich eine zuſammenhangende philoſophiſche Vorſtellungsart, die ſich auf das Object der Philoſophie überhaupt bezöge, daraus abſtrahiren ließe. Auch iſt bey der Würdigung der Schriften Cardan's, und ſelbſt zur Entſchuldigung ihrer Mängel, gar ſehr auf die Umſtände Rückſicht zu nehmen, unter welchen er ſie verfertigte. Er ſchrieb oft im Gefühle drückender Armuth, um ſich des Mangels zu erwehren, und miſchte daher in ſeine Schriften nicht ſelten Dinge ein, die gar nicht zu den Gegenſtänden derſelben gehörten, damit er deſto mehr damit erwerben könte. Eben dieſer Druck der Umſtände, verbunden mit grenzenloſem Leichtſinne, mag auch oft die Urſache nicht bloß ſeiner Dunkelheit, ſeiner einſeitigen, ſchiefen, übereilten Raiſonnements geweſen ſeyn; ſondern auch des größten Theils ſeiner Widerſprüche: welche zu erklären man gar nicht nöthig hat, zu einer Schwäche des Gedächtniſſes, die beym Cardan nicht ſtatt fand, noch weniger zu vorübergehenden Anfällen des Wahnſinns und der Verrücktheit ſeine Zuflucht zu nehmen; obgleich auch nicht geleugnet werden kann, daß die Gemüthsſtimmung, in welcher er mehrere ſeiner Bücher oder einzelne Stellen derſelben ſchrieb, nicht weit von der Verrücktheit entfernt geweſen ſeyn möge. Ein anderer Grund der Widerſprüche in den Schriften Cardan's iſt in ſeiner veränderten Ueberzeugung zu

ſuchen.

ſuchen. Wie läßt ſich erwarten, daß ein Mann von ſo unruhigem Sinne und Geiſte, von ſo vielfacher Erfahrung und ſo großer literariſcher Thätigkeit, immer von einerley Gegenſtänden dieſelbe Meynung hätte behalten, und nicht zu entgegengeſetzten Behauptungen übergehen ſollen, oft ohne ſelbſt zu bemerken oder darauf Rückſicht zu nehmen, daß er ehedem das Gegentheil behauptet und vertheidigt habe*). In manchen Meynungen, die man ihm ganz beſtimt dogmatiſch beygelegt hat, war er auch nur zweifelhaft, und neigte ſich daher bald zu dem Für, bald zu dem Wider hin. Dahin gehört unter andern ſeine Meynung von der Aſtrologie, Chiromantie, Nekromantie, an welchen er in frühern Jahren leidenſchaftlich hieng, deren praktiſche Ausübung ihn auch bey ſeinen Zeitgenoſſen höchſt berühmt machte, denen er aber doch in reiferem Alter gar ſehr mistraute, nachdem er die aſtrologiſchen Prophezeihungen an ſich ſelbſt und Andern als trieglich befunden hatte. Eben dahin gehört die Meynung von einem Schutzgeiſte, der über ihn beſonders walte, von deſſen Exiſtenz und Einfluſſe auf ihn er zuweilen ganz beſtimt ſpricht; zuweilen problematiſch, indem er die vermeynte Einwirkung des Schutzgeiſtes auf eine Aeußerung ſeiner vortrefflichen Natur, die auf der äußerſten Grenze der Menſchheit und der unſterblichen Geiſterwelt ſtehe, zurückführt; zuweilen ſchlechthin negativ **).

Wenn ſich indeſſen auch keine vollſtändige zuſammenhangende Vorſtellungsart das Ganze der Philoſophie

phie

*) *Cardanus* de ſubtilitate lib. XIX. p. 660. (Opp. T. IV.)

**) *Idem* de rerum varietate lib. XV. p. 289 ſq. (Opp. T. IV.)

phie betreffend aus den einzelnen philoſophiſchen Schriften des Cardan, oder aus ihnen zuſammen genommen entwickeln läßt; ſo enthalten ſie doch viele einzelne feine und ſcharfſinnige Bemerkungen, und ſind von dieſer Seite eines ſorgfältigern Studium's gar ſehr werth; wozu ohnehin ſchon das originale geiſtige Gepräge, das ihr Verfaſſer ihnen aufgedrückt hat, und die große Mannichfaltigkeit ihres Inhalts, da Cardan ſich in vielerley, für die Gründlichkeit zu vielerley, Fächer der Erkentniß warf, anreizen kann. Eine Probe, wie Cardan über manche einzelne Gegenſtände philoſophirte, können ſeine Bemerkungen über die Vortheile abgeben, welche das Unglück mit ſich führt, oder die ſich daraus ziehen laſſen, und die inſofern zur Rechtfertigung desſelben dienen. Dieſe Bemerkungen haben auch in Beziehung auf den Charakter und die Schickſale des Cardan ein beſonderes Intereſſe. Er geht die einzelnen Arten von Unfällen und Widerwärtigkeiten im Allgemeinen, die den Menſchen treffen können, wie Armuth, Krankheit, Schmerz, Beleidigung von Andern, durch, und zeigt, was ſie für Nutzen haben. Das Unglück iſt oft die Quelle und Urſache des Glücks, wie die Geſchichte ſo vieler Individuen und ganzer Völker beweiſt. Wer Unglück erfahren hat, dem iſt der nachherige Genuß des Glücks deſto erfreulicher. Auch leiden die Menſchen Unglück meiſtens durch ihre eigene Schuld, wie aus der allgemeinen Achtung erhellt, worin die Klugheit, welche Unglück vermeiden lehrt, vor allen übrigen Tugenden ſteht. Die Erwerbung der Klugheit wird aber ſelbſt durch das Unglück befördert, was wiederum ein Nutzen dieſes iſt. Dazu komt, daß Unfälle den Menſchen ſich ſelbſt kennen lehren, ſeine körperlichen und geiſtigen Kräfte wecken, und ihn zur Anſtrengung derſelben antrei-

antreiben; daß ſie eben hierdurch ihn zum Ruhme führen, ihn zur Mäſſigung, Vorſicht, Standhaftigkeit, Genügſamkeit bilden u. w. *).

In eben der Beziehung auf Cardan's Charakter iſt auch ſeine Erklärung des Wohlgefallens am Schönen merkwürdig, die in dem Werke de ſubtilitate, einem der intereſſanteſten, die er hinterlaſſen hat, vorkomt **). Alles Vergnügen hat ſeinen Grund in einem vorhergegangenen Misvergnügen oder Schmerze. Die Ruhe vergnügt nach beſchwerlicher Arbeit; das Eſſen und Trinken nach vorher empfundnen Hunger und Durſte; der Geſchmack des Süßen nach dem des Bittern; das Licht nach der Finſterniß; die Harmonie nach der Disharmonie. Cardan bewies dieſes noch daraus, daß alles Angenehme und Unangenehme auf der Empfindung beruhe; die Empfindung aber allemal eine Veränderung aus dem Entgegengeſetzten in das andere, aus der Luſt in die Unluſt ſey, und die Luſt folglich die Unluſt vorausſetze. Zu dem, was uns Vergnügen macht, gehört die Erkentniß, ſo wie im Gegentheile die Nichterkentniß Misvergnügen zur Folge hat. Das Dunkle, Unverhältnißmäßige, Unvollkomne, kann aber nicht erkannt werden wegen ſeiner Unbeſtimtheit; daher erzeugt die Wahrnehmung desſelben Misfallen; allein das Verhältnißmäßige, Harmoniſche, Vollkomne, erweckt Vergnügen, weil es eine leichte und deutliche Erkentniß gewährt.

Des

*) *Idem* de conſolatione Opp. T. I. p. 591 ſq. — De vtilitate ex aduerſis capienda Opp. T. II. p. 35.

**) *Idem* de ſubtil. lib. XIII.

Des Atheismus und der Religionsläſterung kann Cardan nicht mit hinlänglichem Grunde beſchuldigt werden. Ließe ſich auch aus einzelnen Aeußerungen und Handlungen desſelben auf eine ſolche Denkart ſchließen, ſo war er doch überhaupt zu leichtſinnig und in ſeiner Denkart ſich zu ungleich, als daß man annehmen könte, er habe jene beſtimt und ernſtlich gehegt *). Aber ſeine Religioſität lief im Weſentlichen auf Schwärmerey und Aberglauben hinaus. Seine Kentniß und Anwendung der Aſtrologie und Magie ſetzte ihn bey dem großen Haufen in den Verdacht der Zauberey, da die Sagen verbreitet waren, daß einige ſeiner aſtrologiſchen Prophezeihungen eingetroffen ſeyen, und dieſe und jene glückliche mediciniſche Cur — denn Cardan beſaß allerdings tiefe Einſicht in die Medicin — als ein Werk der Magie betrachtet, und vielleicht von ihm ſelbſt nach ſeiner Eitelkeit und Prahlerey dafür ausgegeben wurde. Das ſeltſamſte Unternehmen Cardan's war, daß er auch das Leben und die Thaten Chriſti aſtrologiſch erklärte, und ſie folglich als ein Werk des Naturdeterminismus darſtellte; ungeachtet er nicht der erſte Aſtrolog war, der hierauf verfiel. Dieß iſt das Hauptargument, welches man zum hiſtoriſchen Beweiſe der Irreligioſität und

*) Sehr treffend und billig hat den Cardan in Anſehung ſeiner religiöſen Denkart beurtheilt Sam. Parker Diſpp. de Deo et prouid. div. p. 68 ſq. Er ſchließt ſeine Kritik mit folgenden Worten: Cum tam paruae ſint huius turpiſſimae ſuſpicionis (impietatis et Atheismi) ſcintillae, cumque contra tam validae rationes, quae eidem aduerſentur, ne, quaeſo, immenſo miſeriarum cumulo hanc impietatis accumulemus infamiam, ſed potius viri eruditi, quo nemo, nec ipſe qui in fabulis Philoctetus, infelicius vixit, triſte fatum doleamus.

und Gotteslaͤſterung des Cardan braucht. Daß er ſich darauf einließ, die Nativitaͤt Chriſti zu ſtellen, zog ihm auch die Gefangenſchaft zu. Gleichwohl war dieß nichts weiter als eine aſtrologiſche Grille, die nach den angenommenen Principien der Aſtrologie voͤllig conſequent war, die aber ſchwerlich auf den religioͤſen Glauben Cardan's, der ſelbſt ſchon der Aſtrologie mistraute, Einfluß hatte. Uebrigens war ſchon lange vor ihm der Aſtrologie der Einwurf entgegengeſetzt, unter andern vom Joh. Picus von Mirandula, daß wenn ſie guͤltig waͤre, die ganze Offenbarung, die Weiſſagungen und Wunder der Propheten, Chriſti und der Apoſtel, Wirkungen der Conſtellationen ſeyn muͤßten: durch welche Meynung das Fundament der chriſtlichen Religion ganz untergraben werde.

Ein Verehrer und Nachahmer Cardan's war Lucilius, oder, welche Vornamen er ſich ſelbſt gab, Julius Caͤſar Vanini. Er wurde gebohren im J. 1586 im Neapolitaniſchen, und ſtudirte außer den gewoͤhnlichen Vorbereitungswiſſenſchaften die Philoſophie und Medicin. Seine Fuͤhrer in der Philoſophie wurden Ariſtoteles, und zwar wie die Averrhoiſten das Syſtem desſelben auslegten, Pomponatius, Teleſius, und Cardanus. Aus den Lehren dieſer bildete er ſich eine eigene Vorſtellungsart. Zu Padua beſchaͤfftigte er ſich auch mit der Theologie und dem kanoniſchen Rechte, um deſto leichter zu einer geiſtlichen Pfruͤnde gelangen zu koͤnnen. Ob er wirklich in fruͤhern Jahren in einen Moͤnchsorden getreten, iſt zweifelhaft, da er ſelbſt nichts davon erwaͤhnt. Nach Vollendung ſeiner akademiſchen Studien that er Reiſen durch Deutſchland, Boͤhmen,

die Niederlande, diſputirte überall angeblich gegen Ungläubige und Atheiſten, jedoch ſo, daß er ſelbſt in den Verdacht des Atheismus gerieth, und darüber mehrmal in Lebensgefahr kam. Er hielt ſich hierauf in Genf auf, gieng dann nach Lyon, wo er ſich vor der Verfolgung der Inquiſition kaum noch durch die Flucht rettete, begab ſich aus Frankreich nach England, lebte daſelbſt zwey Jahre, und kehrte wieder nach Italien zurück. In Genua lehrte er eine Zeitlang die Naturphiloſophie, meiſtens nach den Grundſätzen der Averrhoiſten, die er vorzüglich empfahl; wobey er doch auch zugleich ſeine Zuhörer ermahnte, nicht blindlings der Autorität irgend eines Lehrers oder Schriftſtellers zu folgen, ſondern ſelbſt in den Quellen der Erkentniß nachzuforſchen. Er war aber von zu unſtetem Charakter, um an einem Orte lange zu verweilen, und ſich mit den Menſchen, mit welchen er in Verbindung gerieth, vertragen zu können. Er verließ Genua, trieb ſich bald in Frankreich, bald in Italien herum, beſtand dabey mancherley Abentheuer, und ward durch ſein Diſputiren über Gegenſtände der Philoſophie und Religion, womit er ſich Jedem aufdrängte, und durch ſeine Schriften immer der Kätzerey und des Unglaubens verdächtiger. Um dieſes Verdachtes gegen ihn willen mußte er auch Paris verlaſſen, wo er ſich zuletzt aufhielt. Sein unglückliches Loos führte ihn nach Touloufe. Hier ward er auf die Angabe eines gewiſſen Franconus vor Gericht gezogen, und ob er gleich durch ſeine Erklärung, daß er der katholiſchen Kirche treu ergeben ſey, ſich von der Unterſuchung befreyt zu haben glaubte, dennoch bald hernach gefangen geſetzt, da Franconus ſeine Anklage wiederholte. Man fand unter ſeinen Sachen auch ſolche, die den Verdacht der Zaube-

rey und Giftmiſcherey auf ihn warfen, obgleich Vanini bey ſeiner Vertheidigung die heilſamſten Zwecke vorgab, die er dabey gehabt habe. Franconus ſagte gotteslaſterliche Behauptungen, die Vanini gegen ihn geäußert, vor Gericht aus und beſchwor ſeine Ausſage. Auch mehrere ſeiner Zuhörer zeugten gegen ihn. Vanini that freylich Alles, was er konte, um die Beſchuldigung von ſich abzulehnen; er leugnete die Ausſage ſeiner Gegner, betheuerte ſeinen Glauben an den dreyeinigen Gott, und nahm einſt vor ſeinen Richtern einen Strohhalm auf mit der Verſicherung, daß ſchon dieſer ihn vom Daſeyn Gottes überzeugen würde; auch genoß er oft im Gefängniſſe das Abendmahl. Dennoch ward er zum Scheiterhaufen verdammt und öffentlich im J. 1619 verbrannt, nachdem ihm vorher der Henker die Zunge auf eine grauſame Weiſe mit einer Zange ausgeriſſen hatte.

Es wird erzählt, daß Vanini kurz vor ſeiner Hinrichtung, da ihm kein Rettungsmittel übrig war, ſeinen Atheism laut und förmlich erklärt, und die bitterſten Spöttereyen unter andern über Chriſtus, da man ihm das Crucifix vorhielt, ausgeſtoßen habe. Inzwiſchen ſind dieſe und andere Sagen zweifelhaft und verdächtig. Ueberhaupt iſt die Geſchichte des Inquiſitionsprozeſſes, von welchem Vanini das traurige Opfer wurde, nicht recht klar; es ſcheint, daß die Verfolgungswuth von Geiſtlichen, die er erbittert hatte, das Parlament zu Toulouſe gegen ihn empört, und dieſes zu der ungerechten und grauſamen Sentenz gegen ihn veranlaßt habe. Nachher mag man dieſe und jene Thatſachen hervorgeſucht und ſie verdreht und entſtellt, oder auch dergleichen ganz erſonnen haben, um das abſcheuliche Verfahren gegen

Vani-

Vanini vor den Zeitgenoſſen und der Nachwelt zu rechtfertigen. Wenn dieſer auch kurz vor der Hinrichtung die heftigſten Schmähungen gegen den König, von deſſen Gnade er nichts zu hoffen hatte, und noch mehr gegen ſeine Richter ausſtieß; ſo war dieß der gerechteſte Ausdruck ſeines ſchmerzlichen Unwillens über die Behandlung, welche er erdulden mußte. Selbſt wenn er Gott und Chriſtus geläſtert hätte, würde man bey einiger Hinſicht auf den Zuſtand und die Gemüthsſtimmung, in welcher er es gethan, Entſchuldigungsgründe dafür finden; am wenigſten aber daraus mit Recht auf ſeine vorherige Denkart ſchließen können. Ob er aber durch ſeine Behauptungen in ſeinen Diſputen und Schriften nicht ſehr gröblich, nicht mit unklugem frechen Leichtſinne, gegen die Rechtgläubigkeit verſtoßen; ob ſein Benehmen überhaupt ſein ganzes Leben hindurch, das durch Eitelkeit, Frivolität, Hang zur Paradoxie und Spötterey geleitet wurde, und wobey er zugleich oft eine Ueberzeugung heuchelte, die er nicht hatte, was ihn in den Ruf eines zweydeutigen gefährlichen Lehrers und Schriftſtellers brachte, ſehr viel zu ſeinem unglücklichen Schickſale beygetragen habe, iſt eine andere Frage. In dieſen Puncten iſt er durchaus nicht, wie ſich gleich ergeben wird, frey zu ſprechen *).

Vani-

*) Die Biographen Vanini's ſind theils für, theils wider ihn, und polemiſiren ſeinetwegen gegen einander. Die vornehmſten Begebenheiten ſeines Lebens ſind klar und erwieſen genug; nur über ſeinen moraliſchen und philoſophiſchen Charakter wird geſtritten, und inwiefern ſeine ſchreckliche Hinrichtung mehr oder weniger zu entſchuldigen ſey. Als ſein Apologet iſt aufgetreten Peter Friedr. Arpe in der Apologia pro *I. C. Vanino;* Cosmopoli (Roterodami) 1712. 8. ty-

 pis

Vanini hat ungeachtet ſeines kurzen und ſehr unſteten Lebens mehrere Schriften ausgearbeitet. Er erwähnt

pis philaletheis. Auch Bayle (Art. *Vanini*) urtheilte von ihm ſehr günſtig. Aber die Apologie beyder iſt nichts weniger, als genugthuend; ſie behaupten und leugnen, anſtatt Data vorzubringen, die das Gegentheil der Beſchuldigungen darthun, welche dem Vanini gemacht wurden Eifrige Gegner dieſes ſind vorzüglich Joh Gottfr. Olearius (Diſſertatio I. de vita et fatis *Iul. Caeſ. Vanini;* Diſſert. II. de *Vanini* ſcriptis et opinionibus; Ienae 1708. 4.); Joh. Moriz Schramm (De vita et ſcriptis famoſi Athei, *Iul. Caeſ. Vanini*, tractatus ſingularis, in quo genus, mores et ſtudia cum ipſa morte horrenda e ſcriptis ſuis rarioribus et aliis fide dignis auctoribus ſelecta ſunt, et ne cui offendiculo forent, errores illius ſimul ſunt refutati; Cuſtrini 1715, 8.); und David Durand (La Vie et les ſentiments de *Lucilio Vanini;* à Rotterdam 1717. 8.), der beſonders gegen Arpe und Bayle argumentirt. Es iſt zu verwundern, daß Bayle, der doch faſt zwey Jahre in Toulouſe ſich aufhielt, ſich nicht genauer von den Umſtänden des Inquiſitionsproceſſes des Vanini unterrichtet hat. Daß Durand der Verfaſſer des zuletzt genannten Buchs ſey, ſagt Niceron Mem. T. XXVI. p. 385. gegen das Ende ſeines eigenen Lebensbeſchreibung des Vanini. Eine bloße Ueberſetzung des Durandſchen Werks iſt: The Life of *Lucilio* (alias *Iulius Caeſar*) *Vanini*, burnt for Atheism at Thoulouſe. With an abſtract of his Writings. Being the ſum of the atheiſtical doctrine taken from *Plato*, *Ariſtotle*, *Averroes*, *Cardanus* and *Pomponatius's* philoſophy. With a confutation of the ſame, and Mr. *Bayle's* Arguments in behalf of *Vanini* compleatly anſwered. Translated from the french into engliſh. London 1730. 8. Die Vorrede des Ueberſetzers iſt voll fanatiſcher Erbitterung. — Brucker (Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 670 ſq) misbilligt mit Recht den Proceß gegen Vanini, und die barbariſche Hinrichtung desſelben ſehr lebhaft, ſcheint aber doch überhaupt

erwähnt ſelbſt ſeiner Commentare zu den Ariſtoteliſchen Büchern de phyſica auſcultatione; de generatione et corruptione; de meteoris; und anderer Werke; von denen man aber doch nicht weiß, ob er ſie alle wirklich vollendet oder einige derſelben nur projectirt habe, und wenn er auch dieſe handſchriftlich vollendete, ob ſie gedruckt ſind *). Die beyden bekanteſten,

zu günſtig und parteyiſch für ihn zu urtheilen; was, wie ich glaube, auch Hr. Fülleborn thut in ſeinem Aufſatze: Ueber Julius Cäſar Vanini, in den Beyträgen zur Geſch. der Phil. St. V. — Die vornehmſten und zuverläſſigſten Quellen zur Geſchichte des Proceſſes des Vanini ſind: *Gramond* (erſter Parlementspräſident zu Toulouſe) Hiſt. Galliae ab exceſſu Henrici IV. lib. III. und der *Mercure* françois Tom. V. p. 63. l'ann. 1619.

*) Außer den erwähnten Commentaren zu Ariſtoteliſchen Büchern führt Vanini folgende Schriften an, die er verfaßt habe, oder wenigſtens zu verfaſſen dachte: 1) *Commentarii Phyſici*. In dieſen prüfte er gewiſſe Meynungen des Cardan, z. B. daß das Waſſer kein nothwendiges Element ſey; daß der Geſchmack nicht zu den Sinnen gehöre; 2) *Commentarii Medici*. Beſonders über Augenkrankheiten. Von beyden Werken hielt V. ſelbſt nicht viel, und bekante, daß er ſie in der Eile geſchrieben habe; 4) *De vera ſapientia*. Der Jeſuit Garaſſe, der dieß Werk geleſen hatte, urtheilt davon (*De la doctrine curieuſe* p. 1015): Ie n'ai vu de *Lucilio Vanino*, que trois livres differents, ſon *Amphitheatre*, ſa *Sageſſe*, et ſes *Dialogues*. Dan ſon *Amphitheatre* il parle en hypocrite; en ſa *Sageſſe* il parle en Cynique; et en ſes *Dialogues* il parle en parfait Atheiſte; 4) *Phyſicomagicum*. Hier behauptete V. unter andern, daß die unehlichen Kinder mehr Verſtand, Kraft und Schönheit hätten, als die ehlichen, und er wünſchte ſich ſelbſt eine ſolche Abkunft, da das Anſtößige dabey in der Meynung des großen Haufens durch ſo beträchtliche Vortheile vergütet werde. Es war dieß eine ſeiner Lieblings-

ſten, wiewohl ziemlich ſeltenen, gedruckten Werke von ihm, nach welchen man auch allein ſeine Philoſophie und ſeinen Charakter beurtheilen kann, ſind das Amphitheatrum aeternae prouidentiae, und: De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis libb. IV. Beyde, ob man gleich hernach aus denſelben Gründe der Anklage und der Verdammung des Vanini hernahm, und das letztere ſogar zufolge einem Erkentniſſe der Sorbonne öffentlich verbrannt wurde, ſind doch cum priuilegio et approbatione gedruckt,

lingsmeynungen, die auch in den Dialogen (p. 321) vorkomt; 5) *De contemnenda gloria.* V. gab die Abſicht vor, die Atheiſten ſeiner Zeit zu widerlegen, die ſagten, Chriſtus habe bloß aus Ehrſucht gehandelt, und ſich ſogar aus bloßer Ehrſucht kreuzigen laſſen. Er wiederholt dieſe Idee ebenfalls in ſeinen Dialogen; 6) *Apologia pro Moſaica et Chriſtiana lege aduerſus Phyſicos, Aſtronomicos et Politicos.* Sie wird citirt Amphitheatr. p. 38. V. äußerte darin, daß Moſes die Iſraeliten während der Zeit der Ebbe durch's rothe Meer geführt habe. Ueberhaupt verſifflirte er die Dogmen der chriſtlichen Religion, beſonders die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele, die er gegen die Einwürfe des Pomponazzi und Cardan mit ſo ſchwachen und zum Theil abſurden Gründen vertheidigte, daß jene durch die Vertheidigung noch mehr bekräftigt wurden; 7) *Libri Aſtronomici.* Das Werk wird angeführt in den Dialogen (p. 31), wo die eine Perſon des Dialogs, Alexander, ſagt: Perlegi quidem his paſchalibus feriis tuos *Aſtronomicos libros* Argentorati elegantiſſimis typis excuſos, in quibus admiranda et diuina ſane de ſyderibus enarras. Es iſt ſonderbar, daß ſich auch dieß Werk, das doch zuverläſſig gedruckt iſt, gänzlich verloren hat. Vgl. *la Croze* Entretiens ſur divers ſujets d'Hiſtoire etc. p. 353. Um ſich die Geiſtlichkeit geneigt zu machen, ſchrieb V. eine Apologia Concilii Tridentini in achtzehn Büchern, voll Schmähungen gegen Luther und die Proteſtanten.

druckt, und die Cenſoren der Sorbonne hatten anfangs nichts darin angetroffen, quod religioni catholicae apoſtolicae et romanae repugnaret aut contrarium eſſet. Der wahre Zweck, welchen V. dabey hatte, liegt auch in beyden ſehr verſteckt. Doch blickt er aus dem letztern auffallender hervor, da er hingegen aus dem erſtern ſchwerer mit Beſtimtheit anzugeben iſt; was auch die verſchiedenen Urtheile über den Inhalt desſelben veranlaßt hat, indem Einige den baren Atheismus und Naturalismus darin antrafen; Andere hingegen nichts Anſtößiges, zum mindeſten keinen Atheismus darin entdeckt haben wollten. Vanini folgte dem Beyſpiele des Pomponatius, der als Philoſoph und Schriftſteller gleichſam die Rolle zweyer verſchiedener Perſonen, eines Denkers aus bloßen Vernunft- und Erfahrungsgründen, und eines treuen Anhängers des Kirchenglaubens ſpielte, und in den Fällen, wo ſeine Philoſophie dem Kirchenglauben ſchnurſtracks entgegengeſetzt war, zugleich behauptete, daß er als ein ergebener Sohn der Kirche doch das Gegentheil glaube. Nur zeigte ſich Vanini in dieſer Zweydeutigkeit, noch weit auffallender als Pomponatius u. a., auf eine ſolche Art, daß die angenommene Larve gar zu leicht bemerkt wurde, und daher ſeine Abtrünnigkeit von dem Kirchenglauben deſto mehr beleidigte. Es iſt dies ſchon in ſeinen Schriften faſt auf jedem Blatte ſichtbar, und mag es noch mehr in ſeinen mündlichen Aeuſſerungen bey ſeinen Lehrvorträgen und in ſeinen Diſputen geweſen ſeyn.

In dem Amphitheatro diuinae prouidentiae *) werden dem Anſcheine nach nur die Meynungen der ältern Philo-

*) *Amphitheatrum aeternae prouidentiae* diuino magicum, chriſti-

Philoſophen beſtritten. War es auch, wie ſich aus der Beſchaffenheit der vom Vanini vorgebrachten Gegen=

christiano phyſicum, nec non aſtrologo catholicum. Aduerſus veteres philoſophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore *Julio Caeſare Vanino*, Philoſopho, Theologo, ac Juris vtriusque Doctore, Ad illuſtriſſ. ac excellentiſſ. Dom. D. *Franciſcum de Caſtro*, Comitem Caſtri, Ducem Tauriſani etc., Sereniſſ. Hispan. Regis ad Summum Sacerdotem Sacerdotumque Principem Legato (Legatum). Lugduni; 1615. 8. Cum priuilegio Regis. In der Vorrede beſtimt V. dieſes Werk zur Einleitung in die libros pro Concilio Tridentino, die er ſchreiben wollte. Nos, ſagt er, non popularis aurae rumusculos quosdam et vanae gloriolae choragia aucupemus, ſed *vt chriſtianam religionem a ſceleratiſſimorum hominum ne dicam beluarum incurſionibus propugnemus* poſt crebras diuturnasque cum haereticis decertationes habitas — Den Begriff von Gott beſtimt V. hier durch lauter widerſprechende Prädicate. Exerc. II.: Quaeris a me, quid Deus ſit? Si ſcirem, Deus eſſem; nam Deum nemo novit, nec, quid ſit, quisquam ſcit, niſi ipſemet Deus: poſſumus tamen, quaſi per nubem ſolis lumen, quid ipſe ſit, per ejus opera aliquantum cognoſcere: non tamen per ea melius intelligimus, quam per ea, quae negamus nos intelligere. — Quare ſic eum (licet temere fortaſſis) deſcribere audet dextera noſtra: Sui ipſius et principium et finis, vtriusque carens, neutrius egens, vtriusque parens atque author. Semper eſt, ſine tempore, cui praeteritum non abit, nec ſubit futurum. Regnat vbique, ſine loco; immobilis, absque ſtatu; pernix, ſine motu. Extra omnia omnis; intra omnia; ſed non includitur in ipſis; extra omnia; ſed nec ab ipſis excluditur. Intimus haec regit, extimus creauit. Bonus ſine qualitate; ſine quantitate magnus. Totus ſine partibus; immutabilis, cum cetera mutat; cujus velle potentia; cui opus voluntas. Simplex eſt, in quo nihil in potentia, ſed in actu omnia; immo ipſe purus, primus, medius et vltimus actus. *Denique eſt omnia, ſuper omnia, extra omnia, intra omnia,*

Gegengründe wohl ſchließen läßt, mit der Widerlegung mancher Lehren der ältern Philoſophie ihm in der That kein Ernſt; ſo beobachtete er doch großentheils einen ernſthaften geſetzten Ton, und ſtellt ſich als einen Recht- gläubigen dar, der andere Atheiſten bekehren wolle, und die Argumente der ältern Philoſophen, auf welche ſich jene immer beriefen, nur beybringe, um ſie zu widerlegen. So ſchwach deßhalb auch die Gründe ſind, die hier gegen Plato, Zeno, Epikur, u. a. vorkommen, und obgleich Vanini die beſſern Argu- mente der Neuern verwarf oder vernachläſſigte, um ſchlechtere an die Stelle derſelben zu ſetzen; ſeine Ab- ſicht ſich alſo deutlich genug verräth, die Lehren der Alten, ſofern ſie mit ſeinem eigenen Syſteme zuſam- menſtimmten, für den, deſſen Blick nicht durch die Larve getäuſcht wurde, als unwiderlegt oder unwider- leglich aufzuſtellen, ſo konte doch Niemand ihn des Atheismus geradehin zeihen. Mochte er immerhin, indem er die Behauptungen der ältern Philoſophen zu beſtreiten ſchien, eigentlich nur die Blöße der gangba- ren Philoſophie über Gott, Welt und Vorſehung, und vornehmlich der Lehrſätze des Kirchenglaubens auf- decken, und als ungereimt und lächerlich charakteriſi- ren; er konte ſich immer darauf ſtützen, wie er denn das bey dem Criminalproceße auch wirklich gethan ha- ben ſoll, daß er ſeinen Worten nach das Gegentheil gelehrt habe und habe lehren wollen.

Nicht ſo vorſichtig verfuhr Vanini in dem zwey- ten Werke: De Naturae arcanis, mortalium Reginae De-

omnia, praeter omnia, ante omnia et poſt omnia om- nis. Vergl. die berühmte Ode Vanini's auf die Gottheit am Schluße des Werks.

Deaeque *). Schon dieſer von ihm gewählte Titel nicht nur konte und mußte in ſeinem Zeitalter befremden und Aergerniß geben; ſondern auch der Inhalt entſprach dem Titel bey genauerer Erwägung zu ſehr, als daß er hier auf eben die Weiſe, wie bey dem erſtern Werke, den Anſchuldigungen der eigenen Kätzerey und des Atheismus bey ſeinen Gegnern und bey den Wächtern des Kirchenglaubens hätte entgehen können. Er hatte zwar die Unterſuchung in die dialogiſche Form eingekleidet, ohne beſtimt anzuzeigen, unter was für einer Perſon des Dialogs er ſelbſt rede; auch ſcheinen die Geſpräche bloß wiſſenſchaftliche Unterredungen über einzelne phyſikaliſche und naturhiſtoriſche Materien zu ſeyn. Aber die Perſon, welche Vanini ſelbſt angenommen hat, war doch nicht zu verkennen; es war diejenige, die am heftigſten ſpottete und läſterte; die gleichſam alle damalige ſogenannte und wirkliche Atheiſten

*) *Julii Caeſaris Vanini*, Neapolitani, Theologi, Philoſophi et J. V. Doctoris, De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis libri quatuor; Lutetiae 1616. 8. Die Dedication an Hrn. von Baſſompierre iſt ein Muſter von Eitelkeit und Niederträchtigkeit. Nachdem V. ſich ſelbſt und ſeinem Gönner die größten Schmeicheleyen geſagt, bettelt er geradezu: Non mirum igitur, ſi *aureo Soli* omnes *Te* comparent, *ego praeferam:* Auriferos *ille* radios ſemper vbique vibrans, me numquam auro locupletauit; at ſi *Excellentia Tua* ſemel benignis me adſpiciet oculis, ſtatim aureſcam. — In dem Vorberichte des Verlegers heißt V. Vnicus aetate noſtra verus philoſophorum princeps, et Ariſtoteles rediuiuus, qui ab omnibus doctis noſcitur, qui omnes ſcientiarum Deos intulit Latio, et aeternitati jam ante litauit. Eben ſo legt er dem Alexander, der Perſon des Dialogs, die von ihm belehrt wird, die gröbſten Schmeicheleyen gegen ihn ſelbſt in dem Mund. Dieſe nennt ihn Philoſophorum Deum, Philoſophorum ſummum pontificem u. w.

ſten in ſich vereinigte; und die Tendenz der Geſpräche überhaupt war zu klar, als daß ein aufmerkſamer Prüfer ſie nicht auf den erſten Blick hätte wahrnehmen ſollen. Dieſe Tendenz war, zu zeigen; daß die Natur die Gottheit ſey; daß alle Dinge mechaniſch entſtånden; und daß das ganze Univerſum in ſeinem Zuſammenhange mechaniſch erklårt werden můſſe. Die Beweiſe, deren ſich Vanini bedient, waren meiſtens aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie, und von ſeinen nåchſten Vorgångern, hauptſåchlich dem Pomponatius und Cardan, entlehnt. Mehrere derſelben ſtehn mit dem damaligen unvollkomnen Zuſtande der Phyſik und Naturgeſchichte im Verhåltniße, wie es auch mit vielen vermeynten Beweiſen des Bruno für åhnliche Behauptungen der Fall war, obwohl V. mit dieſem weder an philoſophiſchem Genie, noch an Gelehrſamkeit, noch an Charakter *) verglichen werden kann. Die

*) Bruno ſpielte auch oft in ſeinen Schriften auf den religiöſen Aberglauben und die theologiſche Dogmatik ſeiner Zeit ſpöttelnd an; aber dieſe Anſpielungen haben gewöhnlich Grund, und ſind fein und beſcheiden. Dagegen trieb Vanini die Licenz des Urtheilens über religioſe und theologiſche Gegenſtånde bis zur Frechheit. Wer kann folgende Stelle ohne Indignation über den Leichtſinn des Mannes leſen, und es ſeinen Zeitgenoſſen verdenken, wenn ſie darin die frevelhafteſte und empörendſte Gotteslåſterung fanden? De nat. arcan. p. 420. Ex *bibliorum* contextu infertur, *Daemonem Deo praeualere.* Reluctante Dei voluntate Adamum et Euam totumque genus humanum ad interitum duxit; cumque malo huic Dei filius occurrere vellet, et ipſo etiam Daemone judicum animos ſollicitante, Chriſtus aſſerit: *Haec eſt hora veſtra et poteſtas Tenebrarum*, morte turpiſſima damnatus eſt. *Efficacior eſt*, aſſerebat ille, *juxta biblicum codicem Diaboli quam Dei voluntas.* Vult *Deus*, omnes homines ſaluos fieri; per-

Die Verſicherungen V's, er würde dieſe oder jene Lehre glauben, (wie er ſie denn wirklich glaubte), wenn er nicht im Chriſtenthume unterrichtet wäre, erſcheinen hier nur als bare Spöttereyen.

Einer Widerlegung bedarf der Naturalism des Vanini nicht. Noch offenbarer und unverhohlner, als er, und doch mit größerm Glücke, äuſſerte und verbreitete eben dieſe Denkart Coſmus Ruggeri, ein Florentiner von Geburt, ein Mann von vielem Geiſte, großer Schlauheit und Gewandtheit des Benehmens, der ſich am franzöſiſchen Hofe als Aſtrologe Zutritt und Gunſt zu verſchaffen wußte. Catharine von Medices, die der Aſtrologie ſehr ergeben war, verlieh ihm die Abtey Saint Mahé in Niederbretagne. Er ſtellte faſt allen angeſehenen Höflingen das Horoſkop, und gewann damit beträchtliche Summen. Be-

perpauci tamen ſeruantur. Vult *Daemon*, damnari omnes; innumeri damnantur. Ex ampliſſimo terrae gremio ſoli Chriſtiano Catholici, qui in anguſtiſſimis Italiae, Hiſpaniae, nonnullarum Galliae, Germaniae et Poloniae prouinciarum limitibus continentur, ſeruari poſſunt. Ab his ſi auferas Judaeos, occultos Haereticos, Atheos, Blaſphemos, Simoniacos, Adulteros, Maſculorum concubitores, qui regnum Dei non poſſidebunt, vix e mille millibus vnus electus aderit. Sic et veteri lege totus mundus Daemoni inſeruiebat. Soli Hebraei, quorum regni amplitudo Britanniae inſula, Deum agnoſcebant, saepiſſime ab ejus cultu defecerunt; cumque Deum colebant, calamitatibus et miſeriis a Daemone inflictis opprimebantur. Haec ille blaſphemus. — Von ähnlichen Stellen gegen die damalige religiöſe und theologiſche Vorſtellungsart iſt das ganze Werk erfüllt. Auch die Aſtrologie benutzte Vanini zur Begründung ſeines Naturalismus, ſo wie das Horoſkop, welches Cardan dem Chriſtus und der chriſtlichen Religion geſtellt hatte, gegen dieſe.

Beſonders war er bey den Damen höchſt beliebt, ſowohl durch ſeine Prophezeihungen, als durch magiſche Künſte, womit er ihre Liebeshändel begünſtigen zu können vorgab. Indeſſen gerieth er auch mehrmal durch ſeine vorgebliche Magie in Verdacht, namentlich gegen das Leben Carls IX. conſpirirt zu haben, und wurde zur Galeerenſtrafe verurtheilt, von der ihn aber Catharine von Medices wieder befreyte. Er erklärte laut und öffentlich, daß er weder Gott noch Teufel glaube, und ſtarb mit dieſem Bekentniße. Daß ein Mann von dieſer Denkart an Aſtrologie hieng, was Bayle ſehr ſonderbar fand, finde ich ſehr natürlich *).

Zu den Philoſophen, welche an der Wahrheit des Ariſtoteliſchen Syſtems irre wurden, und ſelbſt andere Wege zur Erforſchung der Wahrheit verſuchten, iſt insbeſondere auch Thomas Campanella zu rechnen. Dieſer eben ſo ausgezeichnet durch ſein Genie und ſeine Gelehrſamkeit, als durch ſeinen enthuſiaſtiſchen Charakter und ſeine unglücklichen Schickſale, wurde im J. 1568. in Calabrien gebohren. Er ſtudirte Theologie, und trat in den Dominicanerorden. Das Ariſtoteliſche Syſtem, welches er als herſchende Philoſophie zuerſt kennen lernte, ließ ihn unbefriedigt, und es entſtand in ihm eine deſto lebhaftere Antipathie dagegen, da ſeine jüngern Jahre gerade in die Periode

fielen,

*) S. *Bayle* Dict. crit. Art. *Ruggeri.* Zu dem Geiſtlichen, der ihn auf dem Sterbebette bekehren wollte, ſagte er: Allez, fol que vous êtes. Il n'y a point d'autres diables, que les ennemis, qui nous tourmentent en ce monde, ni d'autre Dieu, que les Rois et Princes, qui ſeuls nous peuvent avancer et faire du bien. J'ai veſcu en cette creance, et en cette creance je veux mourir.

fielen, wo es vom Patritius und Teleſius mit philoſophiſchem Geiſte und gelehrter Kritik, wenn auch nicht durchaus mit Glücke, angefochten und erſchüttert wurde. Indeſſen war doch auch das Syſtem des Teleſius ihm nicht genugthuend, wiewohl er es gegen die Gegner desſelben in mehrern Hauptpuncten vertheidigte. Er durchforſchte nun andere Syſteme des Alterthums, der Jonier, Eleatiker, Pythagoreer und des Plato, aber ohne auch in ihnen den Ruhepunct der Ueberzeugung anzutreffen. Er gerieth alſo in einen Skepticismus, welche Denkart gleichwohl mit ſeiner ganzen Geiſtesorganiſation, ſeiner feurigen ſchwärmeriſchen Phantaſie, die durch eine mannichfaltige Gelehrſamkeit mit reichlichem Stoffe ausgerüſtet war, und mit ſeinem Gefühle, das ihn zum Aberglauben geneigt machte, zu wenig harmonirte, als daß er ſich auf das bloße Nichtwiſſen und Zweifeln hätte einſchränken können. So bildete er ſich doch wieder einen eklektiſchen Dogmatismus, deſſen Charakter einerſeits durch Skepſis an der Vernunfterkentniß, die ihn zur Erfahrung als der einzigen Erkentnißquelle realer Wahrheit für den Menſchen hintrieb; andererſeits durch abergläubiſchen Hang zu alexandriniſchen Philoſophemen, zur Cabbala und Theoſophie, beſtimt wurde. Sein lebhaftes Streiten gegen die Ariſtoteliſche Philoſophie in Neapolis zog ihm Feinde zu, die ihn nöthigten, dieſe Stadt zu verlaſſen, und ſich auf eine Zeitlang nach Rom zu begeben. Nach ſeiner Rückkehr ward er dem ſpaniſchen Hofe verdächtig, daß er in geheimer verrätheriſcher Verbindung mit den Türken ſtehe, wozu denn noch der Mönchsverdacht ſeiner Feinde kam, daß er Neuerungen in der Religion zu bwirken trachte. Er ward in einen Kerker geworfen, und mußte zu wiederholtenmalen die Tortur ausſtehen,

ſtehen, ohne daß man doch ein Geſtändniß irgend eines Statsverbrechens von ihm erzwingen, oder ihn desſelben ſonſt überführen konte. Wie er ſelbſt ſagt, legte man ihm auch Fragen vor, die ſich gar nicht auf das ihm angeſchuldigte Unternehmen bezogen. Wahrſcheinlich war es ein böſer Verfolgungsgeiſt einzelner Feinde von ihm, die ſeinen Umgang mit einigen Schwärmern und Abentheurern, dergleichen es damals ſo viele gab, zum Vorwande brauchten, ihn in's Elend zu ſtürzen, und ſich dadurch an ihm zu rächen. Nach einer ſieben und zwanzigjährigen martervollen Gefangenſchaft ward er durch Vermittelung des Pabſtes Urban VIII. am ſpaniſchen Hofe wenigſtens in ein leidlicheres Gefängniß in Rom gebracht, unter dem ſcheinbaren Vorwande, daß er von der Inquiſition daſelbſt gerichtet werden ſolle, und nach einem kurzen Aufenthalte in demſelben frey gelaſſen. Wegen ſeiner Armuth gab ihm der Pabſt eine kleine monatliche Penſion. Sobald aber die ſpaniſchen Miniſter die Loslaſſung des Campanella erfuhren, ward er auf's neue verfolgt, gefangen genommen, und ſollte wieder nach Neapolis gebracht werden. Er entkam jedoch in Verkleidung durch Hülfe des franzöſiſchen Geſandten glücklich nach Frankreich. Hier nahm ihn der vortreffliche Peirescius nicht nur höchſt gütig auf, ſondern verſchaffte ihm auch vom franzöſiſchen Hofe eine jährliche Penſion von tauſend Livres. Er ſtarb 1639, vier Jahre nach ſeiner Ankunft in Frankreich *).

Von

*) Ueber das Leben und den philoſophiſchen Charakter des Campanella S. *Erneſt. Sal. Cypriani* Vita *Thomae Campanellae*; Amſtd. 1705. 8. Eine zweyte Ausgabe dieſer Biographie cum Appendicibus IV. doctorum virorum

Von der Piloſophie als Wiſſenſchaft überhaupt hatte Campanella folgende allgemeine Anſicht. Alle Wiſſenſchaft gründet ſich nach ihm auf das Sinnenzeugniß, daß Dinge ſind und erſcheinen, und ſonach iſt ihre Grundlage überhaupt genommen Geſchichte. Dieſe iſt entweder göttliche (Theologie), oder menſchliche (Mikrologie), von denen die letztere ſich in eine natürliche und moraliſche ſcheidet. Die Metaphyſik giebt für die Naturwiſſenſchaft und die Moral die Principien an, und iſt inſofern nur eine Hülfswiſſenſchaft für ſie; ſo wie die Logik eine Hülfswiſſenſchaft für die Metaphyſik; und die Mathematik eine Hülfswiſſenſchaft für die Naturphiloſophie iſt. Unter der Naturphiloſophie ſind die Medicin, Aſtronomie, Aſtrologie, Kosmographie und Geographie begriffen. Die Moral wird getheilt in die Ethik, Politik und Oekonomik. Hülfswiſſenſchaften von dieſer ſind die Rhetorik und Poetik. Eine beſondere Art von Erkentniſſen macht die Magie aus, die Campanella in die natürliche, teufliſche und engliſche abtheilt. Der Theilungsgrund, welchen C. bey dieſer Anordnung der philoſophiſchen Diſciplinen befolgte, war

rorum de *Campanellae* vita, philoſophia et libris Schediasmata complectentibus erſchien Amſtelod. 1722. 12. — *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. 2. p. 107 ſq. — Ueber Thomas Campanella, im teutſchen Muſeum, Jahrgang 1780. St. XII. S. 481. — Thomas Campanella über die menſchliche Erkentniß, mit einigen Bemerkungen über deſſelben Philoſophie, von Fülleborn; in den: Beyträgen zur Geſch. der Phil. St. VI. S. 124. — Von ſeinen Schriften hat Campanella ſelbſt Nachricht gegeben in dem Werke: De libris propriis et recta ratione ſtudendi ſyntagma; ed. Gabriele Naudaeo; Pariſ. 1642. 8.

war in dem Satze enthalten: Die Sinne lehren uns, daß wir ſind (können), erkennen und wollen. Daher beziehen ſich die Wiſſenſchaften theils auf das Seyn und Können, und inſofern gehören zu ihnen die Mechanik und Magie unmittelbar und die Mathematik mittelbar; theils auf das Erkennen, wie die Theologie und Phyſik mit ihrer Hülfswiſſenſchaft, der Logik; theils auf das Wollen, wie alle praktiſche Wiſſenſchaften und ihre Hülfsdiſciplinen *).

In einer Einleitung zu ſeiner Metaphyſik ſucht Campanella zuvörderſt die Möglichkeit eines philoſophiſchen Dogmatismus gegen die Skepſis, welche ihn ſelbſt in Anſehung der Gewißheit menſchlicher Erkentniß überhaupt ergriffen hatte, zu rechtfertigen. Er ſtellt ſkeptiſche Gründe auf, und zeigt hernach, inwiefern ſich ungeachtet derſelben die Exiſtenz einer philoſophiſchen Wahrheit behaupten laſſe.

Erſtlich: Der Menſch erkennt von den Dingen, welche ihn umgeben, nur den allerkleinſten Theil. Eine unzählbare Menge von Gegenſtänden in der Erde, im Meere, im Himmel, ſind ihm ſchlechthin verborgen. Von der Zukunft kann er gar nichts wiſſen, und die Erkentniß des Vergangnen iſt nur mittelbar und unzuverläſſig. Selbſt von denen Dingen, die er zu erkennen glaubt, erkennt er doch niemals die weſentliche Beſchaffenheit, ſondern immer nur

*) S. *Thomae Campanellae* vniuerſalis philoſophiae ſeu metaphyſicarum rerum iuxta propria dogmata partes III. Opp. T. IV. Pariſ. 1638. fol. lib. V. cap. 2. p. 346.

nur die ſubjective Art, wie er von ihnen afficirt wird. Er vermag ſich alſo niemals einer Einſicht in die Subſtanz der Dinge zu rühmen, nie einer Ueberſicht des Ganzen; es ſind nur Wahrnehmungen der Oberfläche, des Einzelnen, der Accidenzen, welche er macht. Die Wirkungen können von ihm nicht ohne die Urſachen erkannt werden, ſo wie dieſe nicht ohne jene. Die Reihe der Urſachen aber verliert ſich in's Unendliche, und ſo iſt die wahre und erſte Urſache nie für den menſchlichen Verſtand erreichbar. Zur Beſtätigung beruft ſich Campanella auf die Natur der Sinne, ſofern dieſe den Stoff der Erkenntniß liefern. Die Sinne nehmen nur das Aeußere der Gegenſtände wahr; ſie ſind bey den Menſchen und Thieren, und auch bey demſelben Menſchen zu verſchiedenen Zeiten und unter verſchiedenen Umſtänden, in der Art und Weiſe der Empfindung verſchieden. Alles was die Sinne darſtellen, iſt immer nur ein ſubjectiver Zuſtand, der nichts Objectives ausdrückt. Die Empfindungen des Geſichts, Gehörs, Geruchs, Geſchmacks und Gefühls können nicht als objective Merkmale der Dinge erklärt werden. Es giebt viele Dinge, welche beſtimmten Sinnen gar keine Empfindungen gewähren; wie z. B. viele gar keinen Geruch haben, nicht von uns geſehen oder gehört werden können. Auch verändern die Media, die ſich zwiſchen den Dingen und den Sinnesorganen befinden, das Verhältniß der Diſtanz zwiſchen dieſen und jenen, die Empfindungen von den Dingen durchaus. Es läßt ſich daher keine ſichere Wahrnehmung behaupten, welche eine objective Erkentniß der Gegenſtände gewährte, ſondern nur eine ſehr veränderliche Wahrnehmung von Erſcheinungen, äußern Accidenzen und Zeichen von Dingen.

Zwey-

Zweytens: Auch von dem kleinſten Theile der Dinge, welchen der Menſch nun zu erkennen glaubt, iſt keine Wiſſenſchaft möglich. Die Wiſſenſchaft als ſolche muß Unveränderlichkeit und Gewißheit haben; es iſt aber eben gezeigt worden, daß alle Erkentniß von Dingen ſich auf ſinnliche Wahrnehmung gründet, und daß dieſe ſich unaufhörlich verändert; ſo daß man ſagen kann, die Dinge ſeyen in einem beſtändigen Wechſel, und könten nie beſtimte Gegenſtände einer Wiſſenſchaft ſeyn. Die Wiſſenſchaft als ſolche erfodert ferner eine Kentniß des Allgemeinen und des Beſondern. Die Erkentniß des Individuellen allein und der nächſten Urſachen der Erſcheinungen macht nicht, wie Ariſtoteles annahm, eine Wiſſenſchaft aus; denn das Individuum iſt abhängig von dem Allgemeinen, wie die nächſte Urſache von der entferntern. Das Allgemeine kann aber wiederum nicht erkannt werden ohne das Beſondre, ſo wenig wie dieſes ohne jenes. Es iſt nicht möglich, den Menſchen überhaupt zu erkennen, wenn man nicht vorher alle einzelne Menſchen erkannt hat. Dieſe Erkentniß aller Einzelnen läßt ſich aber in der Erfahrung niemals erwerben. Die Lehre des Plato von den Ideen thut hier kein Genüge. Denn dieſe Ideen ſind Abſtracta; ſie ſind weſentlich von den individuellen Erſcheinungen verſchieden; ſie ſind ihrer objectiven Exiſtenz und Natur nach unbekant; aus dem Unbekanten läßt ſich das Bekante nicht begreifen.

Drittens: Unſere ganze Erkentniß beruht auf einer Afficirung, die nicht als ein Product unſerer eigenen Thätigkeit, ſondern als ein Leiden vom Fremden erſcheint, welches uns an ſich ſelbſt ſeinem Grunde nach völlig unerklärbar bleibt. Ob die Affi-

cirung von außen bewirkt werde, oder ob ſie eine Erinnerung iſt, oder ob ſie ihren Grund a priori hat, können wir niemals mit Zuverläſſigkeit enſcheiden.

Viertens: Der Menſch hat von ſich ſelbſt gar keine gewiſſe Erkentniß. Wir wiſſen nicht, was die Seele iſt, oder die Seele im Körper eingeſchloſſen erkennt ſich ſelbſt nicht. Deßwegen ſind auch die Meynungen der Philoſophen darüber ſo getheilt, daß der Eine ſie für Luft, der Andere für Feuer, der Dritte für eine Harmonie, der Vierte für Geiſt u. w. erklärt. Eben ſo unbegreiflich ſind die Zuſtände des Lebens und Todes, des Wachens und Schlafens, in denen das menſchliche Daſeyn abwechſelt. Wer vermag anzugeben, in welchem Zuſtande die Empfindungen von den Dingen am richtigſten ſind?

Fünftens: Die Ungewißheit der menſchlichen Erkentniß erhellt ſchon hiſtoriſch aus dem Widerſtreite der Philoſophen in ihren Behauptungen über die wichtigſten Angelegenheiten. Dieſen Contraſt drückt Campanella ſehr ſcharf und ſchneidend aus. Ariſtoteles hält die erwärmende und leuchtende Sonne für einen kalten und dunkeln Körper. Heraklit findet überall und unaufhörlich Bewegung; Zeno der Eleatiker leugnet ſie gänzlich. Ptolemäus ſetzt die Erde in die Mitte des Weltalls; Copernicus die Sonne. Nach dem Anaxagoras iſt der Schnee ſchwarz; nach dem Teleſius iſt er warm. Pythagoras glaubte ſchon einmal exiſtirt zu haben, und Euphorbus und Thais geweſen zu ſeyn. Wo iſt hier philoſophiſche Wahrheit? Noch auffallender wird dieſer Widerſtreit der Philoſophen, wenn man auf die Principien aller wiſſenſchaftlichen Er-

kent-

kentniſſe, welche von ihnen angegeben worden, beſondre Rückſicht nimt. Ueberhaupt laſſen ſich keine wiſſenſchaftliche Principien feſtſetzen; denn dieſe müßten noch über die Erſcheinungen hinausgehn, und inſofern ſind ſie unerkennbar; von den Erſcheinungen aber können ſie auch darum nicht entlehnt werden, weil uns dieſe ſelbſt nicht hinlänglich bekant ſind. Daher auch die Uneinigkeit der Philoſophen die Principien des Wiſſens betreffend. Dem Einen iſt das Unendliche, dem Andern das Endliche; bald iſt das Eine, bald iſt die Vielheit Princip; von Manchen wird die Möglichkeit der Principien ſchlechthin geleugnet. Auch die Mathematik geht nur von unerwieſenen Axiomen aus. Es läßt ſich kein mathematiſcher Punct, keine Theilung in's Unendliche in der Wirklichkeit darſtellen; ſo wenig wie ſich die Möglichkeit der geometriſchen Conſtruction einſehen läßt. Eben ſo ungewiß ſind Aſtronomie, Aſtrologie, Perſpective und Muſik. Noch größer iſt der philoſophiſche Streit über die Principien der Phyſik, wo bald Materie und Form, bald das Leere, bald Atomen; bald ein oder das andere beſtimmte Element, bald zwey, bald vier Elemente als die Naturgründe angenommen werden. In der Moral iſt man eben ſo wenig einſtimmig über die Begriffe des Guten und Böſen, und die Verſchiedenheit der Sitten und Gebräuche bey einzelnen Menſchen und Völkern geht in's Unendliche. Auch in der Religion widerſpricht ein Syſtem dem andern.

Sechstens: Die Philoſophen ſelbſt erkennen die Ungewißheit aller menſchlichen Erkentniß als das Reſultat ihrer Forſchungen. Pythagoras wollte ſich nicht einen Weiſen, nur einen Freund der Weisheit nennen laſſen. Parmenides, Em-

pedokles, Anaxagoras, erklärten die menſchliche Erkentniß für ſubjectiv und veränderlich. Protagoras ſagte daſſelbe in ſeinem Grundſatze: daß der Menſch das Maaß aller Dinge ſey. Heraklit, Kratylus, Demokrit, verneinten die Gewißheit der Erkentniß ſchlechthin. Sokrates urtheilte, er wiſſe nur, daß er nichts wiſſe. Arceſilaus und die Pyrrhoniſten wollten auch das nicht einmal wiſſen.

Siebentens: Die Zeichen der Begriffe, namentlich die Sprache, ſind höchſt mangelhaft und unvollkommen. Die meiſten Benennungen der Dinge ſind zufälligen Urſprungs, und ſind in verſchiedenen Sprachen verſchieden. Selbſt die abſichtlich gewählten Bezeichnungen ſind doch in Beziehung auf ihren Gegenſtand immer nur einſeitig, und drücken ihn nie an ſich ſelbſt ganz und vollſtändig, ſondern bloß nach einem Theile, einer Wirkung, Eigenſchaft, einem Verhältniſſe aus. Die bey weitem größte Menge der Namen geht auf Aehnlichkeiten und nicht einmal auf dieſe. Viele Gegenſtände werden metaphoriſch bezeichnet; viele haben mehrere Namen, deren doch jeder noch etwas Eigenthümliches in der Bedeutung hat. Manche Namen ſind in ihren Bedeutungen ganz widerſinnig; bellum heißt ſchön und bedeutet auch den Krieg; ius heißt die Brühe, und bedeutet auch das Recht. Manche Benennungen von Gott und ſeinen Eigenſchaften ſind der Natur deſſelben völlig zuwider, wie die Namen Subſtanz, Barmherzigkeit u. a.

Die angeführten Zweifelsgründe gegen die Gewißheit der menſchlichen Erkentniß überhaupt glaubte Campanella auf folgende Art ablehnen zu können:

Wahr-

Wahrheit iſt das Weſen eines Gegenſtandes, wie es an ſich iſt, und etwas wiſſen heißt alſo: einen Gegenſtand erkennen, wie er an ſich iſt. Wer nun gar kein Princip des Wiſſens zuläßt, mit dem iſt nicht zu ſtreiten. Denn er weiß nicht, was er will, indem er ſagt, er wiſſe nicht einmal, daß er nichts wiſſe. Auch widerſpricht er ſich ſelbſt, weil er doch bey dieſer Behauptung immer vorausſetzt, daß er etwas wiſſen könne, und alſo dieſes wenigſtens eingeſehen haben, alſo wiſſen muß. Dazu komt, daß der entſchiedenſte Skeptiker das Wiſſen nicht ſchlechthin leugnen kann, ohne ſeinem innigſten Bewußtſeyn zu widerſprechen und ſich ſelbſt zum Unſinnigen zu machen. Er ſieht, hört u. w.; er fühlt, wenn er geſchlagen wird; er geht aus ſeiner Wohnung und kehrt wieder in dieſelbe zurück; er verrichtet alle geſellſchaftlichen Geſchäffte; er kann nicht leugnen, daß Jemand mit ihm rede, wenn dieſer mit ihm redet, denn er antwortet ihm; ſo wie er hingegen nicht antwortet, wenn er nicht gefragt wird. Der Skepticismus iſt folglich nicht natürlich, ſondern erſt ein Erzeugniß des künſtlichen Nachdenkens. Die Einbildungen eines Fieberkranken, Wahnſinnigen, Schwärmers hält man für Täuſchungen; daraus folgt, daß die Vorſtellungen eines Geſunden Wahrheit enthalten müſſen. Es muß alſo überhaupt irgend eine wahre Erkentniß geben.

Campanella gieng nun noch weiter. Er gab ſogar gewiſſe beſtimte Principien der Erkentniß an: A: Es iſt unbezweifelt gewiß, daß wir ſind, und daß wir ein Vermögen haben, zu erkennen und zu wollen. B: Wir ſind Etwas, und nicht Alles; wir können, wiſſen, und wollen Etwas, und nicht Alles. C: Wir können, wiſſen, und wollen Dinge außer uns,

weil wir uns ſelbſt können, wiſſen, und wollen. Eine Folge aus dem letztern Principe war, daß wir nichts in Beziehung auf die äußern Dinge können, wiſſen, oder wollen, was uns nicht zu afficiren vermag.

Das Empfindungsvermögen hielt Campanella für die Grundkraft der Seele, und beſtimte über die Wirkungsart desſelben Folgendes: Bey jeder Empfindung wird zuvörderſt ein Gegenſtand aufgenommen; dann folgt die eigentliche Empfindung, und hernach Luſt oder Unluſt. Das Empfindungsvermögen überhaupt beſteht alſo aus einem Vermögen aufzunehmen, zu beurtheilen, und zu begehren. Die Empfindung iſt nicht ein bloßes Leiden oder Afficirt werden (paſſio), ob es gleich vorzüglich darin beſteht, und ohne dasſelbe gar nicht ſeyn würde. Denn wir empfinden dadurch, daß etwas Aeußeres auf uns einwirkt, uns ſich zu verähnlichen ſtrebt, und daß wir wirklich vermöge ſeiner Einwirkung ihm ähnlich werden. Jede Empfindung iſt daher ein reales unmittelbares Gefühl, und die empfindende Seele iſt etwas Körperliches, wiewohl ſie feiner als der Körper iſt. Indeſſen werden wir auch oft afficirt, ohne daß wir empfinden, wie im Schlafe, im Wahnſinne, und daher läßt ſich die Empfindung vollſtändig als Wahrnehmung des Afficirtwerdens erklären. Durch die Organe theilen ſich die Gegenſtände der empfindenden Seele mit; ſo viel es Arten dieſer Mittheilung giebt, ſo viel Sinne giebt es auch; und die Mittheilung wird auf Seiten der Gegenſtände dadurch möglich, daß ſie ſelbſt Empfindung haben. Nach dem Campanella empfinden alle Dinge; auch in den verſchiedenen Organen des Menſchen iſt eine und dieſelbe empfindende

Sub-

Subſtanz, die nur auf verſchiedene Art empfindet. Alle einzelne Fähigkeiten der Seele laufen in dem Empfindungsvermögen zuſammen. Das Gedächtniß iſt eine vorher gefaßte, und die Erinnerung eine erneuerte Empfindung. Eben ſo läßt ſich die Einbildungskraft aus dem Empfindungsvermögen herleiten. Der Verſtand iſt das Vermögen, die empfundnen Gegenſtände zu verbinden; auch dieſe Verbindung muß empfunden werden; das Denken läßt ſich alſo, was die Grundthätigkeit dabey betrifft, ebenfalls auf das Empfinden zurückführen. Das Allgemeine kann nur aus dem Beſondern entſpringen; es beſteht aber dieſes aus empfundnen Gegenſtänden; folglich auch jenes. Die denkende und die empfindende Seele ſind deßwegen identiſch. Was wir überhaupt von den Dingen wiſſen, gründet ſich auf die ſubjectiven Veränderungen oder Empfindungen, welche ſie in uns hervorbringen. Bloß indem wir dieſe erkennen, erkennen wir jene, und ſchließen analogiſch aus dem Bekanten auf das Unbekante. Werden viel einzelne Empfindungen oft wiederholt, ſo entſteht das Gedächtniß; der Verſtand bildet aus dem im Gedächtniſſe befindlichen Vorrathe Erfahrung, und aus der Erfahrung allgemeine Sätze und Wiſſenſchaften. Demnach iſt alle Wiſſenſchaft auf die ſinnliche Wahrnehmung der Gegenſtände gegründet.

Campanella bemühte ſich auch noch, beſtimmter die vorher angeführten ſkeptiſchen Argumente zu widerlegen, oder wenigſtens den Umfang ihrer Gültigkeit in Hinſicht auf Wahrheit der Erkentniß überhaupt einzuſchränken. Erſtlich: Wir erkennen freylich von den Dingen nur wenig; aber man muß das nöthige Maaß der Erkentniß nach dem menſchlichen Verhältniſſe und

Bedürf-

Bedürfniße beurtheilen. Für dieſes leztere iſt das Wenige, was wir erkennen, im Ganzen hinreichend. Wo wir keine unmittelbare Erkentniß haben mögen, oder nicht in das Innere der Dinge einzudringen im Stande ſind, haben wir doch eine mittelbare Erkentniß durch Schlüße, und können das Innere aus dem Aeuſſern, aus den Wirkungen und Verhältniſſen der Objecte, analogiſch beurtheilen. Zweytens: Wir erkennen freylich die Individuen einer Gattung nicht alle; aber dies iſt auch zur Beſtimmung des Allgemeinen nicht durchaus nothwendig. Wenn die Erfahrung durch eine Menge einzelner Fälle lehrt, daß z. B. das Feuer brennt, ſo kann man dieſe Eigenſchaft mit Zuverläſſigkeit dem Feuer überhaupt beylegen. Kennen wir die Wirkung, ſo ſchließen wir aus dieſer auf die Urſache, und kennen wir die Urſache, ſo ſchließen wir aus ihr auf die Wirkung. Eine unendliche Reihe von Urſachen iſt ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff, und wir kommen doch immer und überall auf eine letzte Urſache, die Gottheit, zurück. Drittens: Wir erkennen freylich die Dinge nicht, wie ſie an ſich ſind, weil wir ſie nur als Sinnenerſcheinungen wahrnehmen. Aber wir brauchen auch jene Erkentniß nicht; und was die Sinnenerkentniß ſelbſt angeht, ſo können wir, falls ja ein Sinn irrt, ſeine Wahrnehmung mittelſt der übrigen Sinne prüfen. Dieſe Vergleichung und Prüfung der Eindrücke verſchiedener Sinne, um die Wahrheit zu finden, iſt die Angelegenheit der Philoſophie. Wenn auch die Thiere einzelne ſchärfere Sinne haben, als der Menſch, ſo fehlt ihnen doch jenes Vermögen der Vergleichung und Prüfung, das dieſem zukomt. Die Wandelbarkeit der Sinnendinge hebt nicht alle Feſtigkeit und Gewißheit der Erkentniß auf; und da der Menſch ſelbſt immer zugleich mit den Dingen

ſich

ſich verändert, ſo trifft doch ſeine ſubjective Erkentniß hiermit zuſammen. Viertens: Die Erkentniß iſt nicht bloßes Leiden, ſondern Wahrnehmung des Leidens. Daß wir uns ſelbſt nicht erkennen, läßt ſich nicht ſchlechthin behaupten; wir haben doch irgend eine Erkentniß von uns, bey der etwas Wahres zum Grunde liegt; und daß die Seele ſich ſelbſt nicht kennen kann, liegt in ihrem Verhältniſſe zum Körper. Um zur vollendeten Erkentniß ihrer ſelbſt zu gelangen, muß ſie zur Gottheit, ihrem erſten Principe, zurückkehren. Fünftens: Aus der Verſchiedenheit der Meynungen der Philoſophen folgt nicht, daß es überall keine Wahrheit der Erkentniß gebe. Viele dieſer Meynungen ſind wenigſtens zum Theile, oder in gewiſſen Beziehungen wahr, wie z. B. die Meynung des Anaxagoras, daß der Schnee ſchwarz ſey, in Hinſicht auf die Materie des Schnees; andere ſind offenbar falſch und gründlich widerlegt; und in ſehr vielen Fällen fließt der Widerſtreit der Philoſophen aus ihrer Geiſtesſchwäche, Unkunde, Eitelkeit und Rechthaberey. Sechstens: Bey der Beſtimmung der Principien der Wiſſenſchaften komt es nicht ſowohl darauf an, die Dinge an ſich zu erkennen, als vielmehr einzuſehen, wie ſie uns erſcheinen. In dieſer letzten Erkentniß, wie ſie von den Philoſophen beſtimt iſt, iſt doch auch etwas Wahres. Ueber die Begriffe des Guten und Böſen mögen die Philoſophen immerhin uneinig ſeyn; nicht nur ſie, ſondern auch alle cultivirte Völker kommen doch darin überein, daß das Böſe uns ſelbſt zerſtöre, und das Gute uns erhalte; daß dieſes daher gebilligt, jenes gemisbilligt werde; daß man das Gute im wirklichen Leben thun, und das Böſe unterlaſſen müſſe. Der Streit wird folglich nicht eigentlich über das Daſeyn und die Beſchaffenheit des Guten und

Böſen

Böſen geführt; ſondern vielmehr über die Mittel, jenes zu thun, und dieſes zu vermeiden. Siebentens: Auch die Sprache als das Zeichen der Begriffe iſt mangelhaft; aber es folgt daraus weder die gänzliche Unbrauchbarkeit der Sprache, noch die gänzliche Ungültigkeit der Erkentniß *). Das Reſultat des Campanella war: Man muß allerdings die Unvollkommenheit der menſchlichen Erkentniß zugeſtehen; aber man iſt nicht berechtigt, alle Erkentniß und alle Wahrheit derſelben zu leugnen.

In der Metaphyſik ſelbſt, welche C. dogmatiſcher anlegte und ausführte, als man nach ſeiner vorhergegangenen Skepſis hätte erwarten ſollen, ſtützte er ſich auf den Grundſatz: daß wir ſelbſt ſind, erkennen und wollen. Die Dinge entwickelte er bloß als Erſcheinungen im Bewußtſeyn, die freylich einen unbekanten äuſſern Grund vorausſetzen, aber doch nur für uns Dinge ſind, und nur inſofern von uns erkant

*) Die vom Campanella vorgebrachten ſkeptiſchen Gründe gegen die Zuverläſſigkeit der menſchlichen Erkentniß waren, wie man ſieht, nicht neu, und von den Pyrrhoniern ſchon viel bündiger und vollſtändiger vorgetragen. Er hat ſie auch wohl größtentheils von dieſen entlehnt. Seine Widerlegung derſelben iſt nicht befriedigend, und man hatte ebenfalls ſchon im Alterthume viel treffender dagegen argumentirt. Manches, was C. für den Dogmatismus ſagte, gaben die ältern Skeptiker ſelbſt zu. Andere Gründe beweiſen nur eine relativ oder gar nur ſtreng ſubjectiv wahre Erkentniß. Wenn C. ſich darauf beruft, in der Erkentniß der Dinge als Erſcheinungen liege doch etwas Wahres, eben ſo in dieſen und jenen Meynungen der Philoſophen, ſo erhebt ſich die Frage: Was iſt denn das Wahre, welches darin liegen ſoll, und nach was für einem Kriterium iſt es zu erkennen?

erkant werden können. Wäre er dieſem Verfahren treu geblieben, ſo würde er durch ſeine metaphyſiſche Speculation einen ungleich größern Schritt zur Vervollkommung der Philoſophie gethan haben, als er wirklich that. Allein auch er wurde durch die neuplatoniſche und cabbaliſtiſche Schwärmerey ſeiner Zeitgenoſſen mit fortgeriſſen, und folgerte aus ſeinen Principien die Aſtrologie, Magie, Theurgie durch die ſonderbarſten Abirrungen von ſeinem Wege, den er anfänglich einſchlug, wiewohl er ſelbſt wähnte, dieſen nie verlaſſen zu haben. Auch that ſein Polemiſiren gegen abweichende Vorſtellungsarten, vorzüglich gegen Ariſtoteliſche Lehren, der Deutlichkeit der Darſtellung und der Conſequenz im Innern ſeines Syſtems ſelbſt großen Abbruch. Es verleitete ihn zu manchen Widerſprüchen mit ſeinen eignen Behauptungen ſelbſt und zu rechthaberiſchen Logomachieen. So beſtritt er gleich bey der Beſtimmung des Begriffes der Metaphyſik die Ariſtoteliſche Lehre, daß ſie eine Wiſſenſchaft de vniverſalibus ſey, und wollte nur particulare Gegenſtände derſelben anerkennen. Gleichwohl nannte er ſelbſt ſeine Metaphyſik eine philoſophiam vniuerſalem, und die darin von ihm erörterten Gegenſtände ſind lauter allgemeine. Daß er hierbey vom Particularen ausgieng, um das Allgemeine zu beſtimmen, und nicht, wie Plato die Ideen, die Univerſalien für ſich a priori beſtehen ließ, ändert in ſeiner Beſtreitung des Ariſtoteles nichts; denn auch dieſer entwickelte das Allgemeine der Metaphyſik aus dem Beſondern, und das philoſophiſche Verfahren des Letztern war in dem Stücke dem Campanella im geringſten nicht ſo entgegengeſetzt, wie dieſer ſich einbildete. Uebrigens gab C. für die Nothwendigkeit einer Metaphyſik ſehr richtige Gründe an. Aus den Erſcheinungen an ſich ſelbſt kön-

können die allgemeinen Urſachen ihres Zuſammenhanges nicht eingeſehen werden; auch beſchäfftigen ſich alle übrigen Diſciplinen nicht mit dieſem allgemeinen Zuſammenhange der Dinge nach ihrem letzten Grunde, Endzwecke, und nach ihrer durchgängigen Wechſelwirkung. Jene haben vielmehr bloß das Beſondre zu ihrem Gegenſtande, gehn auch die Dinge nur an, ſoferne ſie Erſcheinungen ſind, nicht nach ihrem Weſen an ſich. Es muß alſo eine Wiſſenſchaft geben, die auf das Allgemeine und auf die Dinge an ſich geht, ſo weit dieſe erkant werden. Endlich ſetzen alle beſondre Wiſſenſchaften gewiſſe allgemeine Begriffe voraus; dieſe müſſen demnach in einer eigenen Diſciplin vorher begründet und entwickelt ſeyn. Campanella behauptete, daß nach dem obigen Begriffe noch keine Metaphyſik exiſtire, und daß Ariſtoteles nichts mehr als ein metaphyſiſches Wörterbuch geliefert habe, das überdem voll Unrichtigkeiten ſey.

Der Zweck der Metaphyſik iſt, die Dinge zu erklären, wie und inwieferne ſie ſind. Das Axiom dabey iſt: daß Dinge ſind, und daß ſie uns erſcheinen, und inſofern wahr oder falſch ſeyn können; und die Regel der Reflexion iſt: daß etwas nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn könne. Es komt alſo lediglich auf die Unterſuchung der Grundeigenſchaften des Seyns und Nichtſeyns an, welche C. Primalitäten nennt. Zu dieſen Primalitäten rechnet er die Möglichkeit oder Kraft (potentia), das Erkentnißvermögen (ſapientia), und die Neigung (amor). Er führt dieſe auf die allgemeinſten Begriffe zurück, und ſteigt ſo zu dem Principe aller Weſen, der Gottheit, hinauf. Nach der Abtheilung der Primalitäten hat C. auch die Metaphy-

taphyſik abgehandelt, obgleich alle die Lehren, die von uns unter der Ontologie, Pneumatologie, Pſychologie, Kosmologie und Theologie begriffen werden, in jenen Abtheilungen von ihm nach ſeiner Art erörtert ſind. Der erſte Theil der Metaphyſik des C. betrifft die Prädicamente, und iſt ſehr polemiſch gegen die Beſtimmungen derſelben von den ältern Philoſophen, beſonders vom Ariſtoteles. Der zweyte Theil enthält die Ontologie, und alſo die Lehre von den vorher angegebnen Primalitäten des Seyns. Was seyn kann, das iſt; und was iſt, das muß ſeyn. Jedes Ding muß empfunden und erkannt werden; ſonſt iſt es nicht für den Menſchen da, beharrt nicht und wirkt nicht. Jedes Ding hat einen Trieb der Selbſterhaltung; kein Ding will ſeine Vernichtung; ohne jenen Trieb könte es nicht ſeyn, beharren und wirken. Die Möglichkeit, die Erkentniß (die zuletzt auf dem Empfinden beruht, mit dem das Denken im Weſentlichen einerley iſt), und die Neigung ſind alſo die Grundbedingungen aller Dinge überhaupt. Dem Seyn iſt das Nichtſeyn, und folglich ſind den Primalitäten des Seyns auch die Primalitäten des Nichtſeyns entgegengeſetzt. Zu den letztern gehören Unmöglichkeit oder Unkraft (impotentia), Unkentniß (inſipientia), und Abneigung (odium metaphyſicale). Der Gegenſtand der Möglichkeit iſt demnach das Seyn; der Gegenſtand der Erkentniß die Wahrheit (objectiv und ſubjectiv); der Gegenſtand der Neigung die Güte, deren äuſſeres Zeichen das Schöne iſt.

Dieſe Lehre von dem Dinge und den Grundeigenſchaften deſſelben führte den Campanella zur Theologie. Wird das Seyn eines Dinges überhaupt

gedacht, ſo entſteht der Begriff der Einheit. Die höchſte Einheit, das höchſte Weſen, iſt Gott. Dieſer läßt ſich wiederum betrachten nach ſeinen Primalitäten. Seinem Seyn nach iſt Er das Höchſte, das Weſen der Weſen, Eins und Alles, allgegenwärtig und allmächtig. Seiner Erkentniß nach iſt Er das allwiſſende, allweiſe, ſich ſelbſt allgenugſamſte Weſen. Seiner Neigung nach iſt Er die höchſte allumfaſſende Güte, die durch Vorſehung für die Glückſeligkeit aller Geſchöpfe ſorgt. C. verfolgt jene Grundeigenſchaften der Gottheit weiter nach ihren Einflüſſen oder Wirkungen (influentiae). Die Wirkung der Möglichkeit oder Kraft in Gott (poteſtatiui) iſt die Nothwendigkeit, die ſich auf verſchiedene Art erweiſt. Was durch Gottes Kraft ſeyn kann, das iſt und muß ſeyn. Durch die Verbindung der Möglichkeit mit dem Nichtſeyn entſpringt nach C. die Zufälligkeit, und mit derſelben das Uebel, welches aber an ſich ſelbſt nicht in Gott enthalten iſt, ſondern nur von Gott zugelaſſen wird. Die Wirkung der göttlichen Erkentniß (cognoſcitiui) iſt das Schickſal. Bey dieſer Unterſuchung bemüht ſich C., die Freyheit des Menſchen mit dem Schickſale und der Vorſehung Gottes zu vereinigen. Endlich die Wirkung der göttlichen Neigung (amoris) iſt Zweckmäßigkeit und Harmonie des WeltGanzen. Auch hier komt C. auf die Lehren, wie das Uebel in Beziehung auf Gott zu rechtfertigen ſey; wie ſich Nothwendigkeit, Schickſal, Vorſehung vereinigen laſſen; auf die Erörterung der Begriffe vom Zufalle und Glücke, von der Sünde und Zurechnung, von der Gerechtigkeit Gottes. In der ganzen Art der Entwickelung und Darſtellung dieſer Materien iſt aber viel Dunkles, Unverſtändliches und Myſtiſches.

Aus

Aus den Wirkungen des Urprincips und ihrer weitern Anwendung leitet Campanella im dritten Theile ſeine koſmologiſche, pneumatologiſche und pſychologiſche Theorie ab. Jedes Ding iſt an und für ſich der Zweck ſeiner ſelbſt, und iſt dieſes nothwendig vermöge ſeiner Natur. Durch das Schickſal aber werden alle Dinge zu ihrem gemeinſchaftlichen letzten Endzwecke determinirt. Dieſer iſt Harmonie des Alls. Der Zweck der Natur iſt der Menſch; der Zweck des Menſchen iſt Gott. In Anſehung der phyſiſchen Principien der Natur hielt ſich C. zum Syſteme des Teleſius. Er nahm als ſolche die Sonne und die Erde (Wärme und Kälte) an. Der Welt ſteht eine Kataſtrophe bevor, die aber nicht ihren Untergang in's Nichts, ſondern ihre Vervollkomnung bewirkt. C. glaubte auch, daß es auſſer der Sinnenwelt eine nicht ſinnliche Welt geben könte. Der Geiſt ſeines Zeitalters und der Hang deſſelben zur Schwärmerey zeigt ſich in der Metaphyſik des C. nirgends auffallender, als in ſeinen Lehren von den Geiſtern und der Seele. Er erklärt die Geiſter überhaupt für unkörperliche Weſen, und giebt ihnen dieſelben Primalitäten des Seyns, wie allen übrigen Dingen, Kraft, Erkentniß und Neigung. Wir können nur nach der Analogie von ihnen urtheilen. Er wirft hierbey eine Menge zum Theile höchſt ſonderbarer Fragen über die Beſchaffenheit der Geiſter auf, die er oft eben ſo ſonderbar und natürlich immer durch Hypotheſen beantwortet. Die menſchliche Seele ſelbſt ſchließt aus ihren Wirkungen auf ihr eignes Weſen. Dieſe Wirkungen ſind von der Art, daß ſie ſich als einen körperlichen Geiſt erkennt, der von Natur dünn, warm und licht iſt. Ihre Grundeigenſchaften ſind Kraft, Erkenntniß und Neigung. Die Unterſuchung des C.,

wie ſich die Seelen fortpflanzen und mit den Körpern vereinigen; wie die ſinnliche Welt mit der nicht ſinnlichen und beyde mit der Gottheit zuſammenhangen; wie die Welt von Gott regiert werde; in was für einer Verbindung die Geiſter mit einander ſtehn, und was ihnen für Wirkungen und Geſchäffte zukommen, iſt wiederum voll Schwärmereyen und abentheuerlicher Hypotheſen. Die Unſterblichkeit der Seele folgerte C. aus ihren Grundeigenſchaften; er bringt aber auch noch einen andern Grund dafür bey, deſſen gleich erwähnt werden wird.

Von der Pſychologie machte er den Uebergang zur praktiſchen Philoſophie, die ihm mit Religion identiſch, oder bloß Religion iſt. Durch die Verbindung der menſchlichen Seele mit dem Körper werden die Grundeigenſchaften jener beſchränkt und unvollkommen. Die Seele muß alſo zur Vollkommenheit ſtreben, und dies thut ſie dadurch, daß ſie zu Gott ſtrebt. Die Art, wie dies geſchehen könne, wie die menſchliche Seele aus der ſinnlichen in die nichtſinnliche Welt gelange, lehrt die Religion. Campanella's Reflexionen über dieſe ſind in mehrfacher Hinſicht intereſſant. Er unterſcheidet eine angebohrne und eine erworbene Religion. Jene beſteht bloß in der Richtung der Kraft, zum Dienſte Gottes, der Erkentniß, zur Betrachtung menſchlicher und göttlicher Dinge (Philoſophie, Theologie), und der Neigung, zur Liebe Gottes bis zur Entzückung. In der erworbenen Religion allein können Irrthümer ſeyn. Eine Offenbarung iſt nothwendig. Weitere Erörterungen Campanella's betreffen den Unterſchied der innern und äuſſern (politiſchen), der natürlichen und künſtlichen (poſitiven) Religion, die Kennzeichen einer göttlichen

lichen Religion u. w. In dem Daſeyn Gottes und einer Religion liegt der ſtärkſte und entſcheidendſte Grund für die Unſterblichkeit der Seele. Dieſe ſtrebt nach dem höchſten Gute, das für ſie Seligkeit iſt. Die Seligkeit aber kann nur beſtehen in der Erhaltung des menſchlichen Weſens im höchſten Weſen durch Vereinigung der Kraft, Erkentniß und Neigung. Da nun dieſes höchſte Gut im Leben nicht erreichbar iſt; ſo muß die Seele nach dem Tode fortdauern.

Der Radicalfehler des Syſtems des Campanella, wenn man auch nur auf die Principien deſſelben, und nicht auf die eingewebten Hypotheſen achtet, die ſich nicht aus den Principien ergaben, lag in einer Verwechslung logiſcher und metaphyſiſcher Begriffe. Seine eigentlichen letzten Principien waren Seyn und Nichtſeyn, die als Abſtracta genommen bloß logiſch ſind. Er übertrug aber auf das Seyn den Begriff der Möglichkeit, den er wieder mit dem Begriffe der Kraft identificirte; und ſo war gleich ſeine erſte Primalität, eine Einheit aus drey dem Inhalte nach heterogenen Begriffen zuſammengeſetzt, welche Zuſammenſetzung er aber nicht bemerkte oder nicht anerkannte, erſchlichen. Dieſer Erſchleichungsfehler wird noch auffallender bey der erſten Primalität des Nichtſeyns. Hier mußte er dem Nichtſeyn Unmöglichkeit und Unkraft, beyde wiederum als identiſch, zuſchreiben. Da dem Nichts keine Prädicate zukommen können, ſo ſchwinden auch die Begriffe der Unmöglichkeit und Unkraft, ſoferne ſie mit dem Nichts identiſch ſeyn ſollen, entweder in das Nichts ſelbſt hin, oder ſie widerſprechen ſich. Daß aber C. durch eine Täuſchung ſeiner Phantaſie unter

der Unkraft nicht das bloße Nichts dachte, erhellt daraus: daß er aus einer Verbindung des Seyns mit dem Nichtſeyn den Gegenſatz des in dem Seyn enthaltenen Nothwendigen, das Zufällige, erklären wollte, und ſogar auf eben jene Verbindung eine Theodicäe gründete. Hier iſt der Widerſpruch in ſeinem Begriffe des Nichts, das zugleich eine (reale) Unkraft ſeyn ſollte, einleuchtend: ein Widerſpruch, in welchen er bloß durch die Verwechslung des Logiſchen und Realen gerieth. Seine zweyte Primalität, die Erkentniß, beruhte auf der Vorausſetzung, daß Erkennen im Weſentlichen nichts anders ſey, als Empfinden, und daß das Empfindungsvermögen allen Dingen einwohne. Dieſe Vorausſetzung glaubte er zwar in ſeiner Theorie des Erkentnißvermögens gerechtfertigt zu haben; aber da die Rechtfertigung nichts weniger als gelungen iſt, und der Natur der Sache nach nie gelingen kann; ſo iſt auch jene Vorausſetzung als erſchliechen zu betrachten, und folglich die daraus hergeleitete Primalität. Campanella näherte ſich, wie man ſieht, der idealiſtiſchen Vorſtellungsart, ohne ſie doch eigentlich zu erreichen, und hieraus entſtand das ſonderbare Gemiſche von ſich widerſtreitenden empiriſch realiſtiſchen und idealiſtiſchen Behauptungen, das ſein Syſtem charakteriſirt. Er konte deßwegen auch die nothwendige Verknüpfung zwiſchen dem Seyn und dem Erkennen nicht verdeutlichen, ſondern mußte ſie ſchlechthin poſtuliren. Daſſelbe Urtheil gilt auch von der dritten Primalität, welche C. auf die Dinge übertrug, von der Neigung. Er ſchloß hier aus dem Triebe der Selbſterhaltung, der ſich im ſubjectiven Bewußtſeyn des Menſchen als eines endlichen Weſens äuſſert, auf das Objective überhaupt, und ſchrieb auch der Gottheit die Neigung zu. Wie aber in dem abſolu-

ſoluten Seyn eine Neigung zur Selbſterhaltung ſtatt finden könne, da das Seyn dem Nichtſeyn ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, und es alſo gar keiner Selbſterhaltung bedarf, iſt unbegreiflich. Die weitere Anwendung, welche Campanella von den obigen Principien machte, läßt ſich hier nicht kritiſiren.

Fünfter Abſchnitt.

Geſchichte und Philoſophie des Juſtus Lipſius, Michael Montaigne, Peter Charron, La Boetie, Nicolaus Machiavell, Johann Bodinus, Franciscus Sanchez, Hieronymus Hirnhaym, de la Mothe le Vayer, und Baco von Verulam.

Da einmal die Wiederherſtellung des Platonismus und des reinern Peripateticismus von dem erneuerten Studium der alten claſſiſchen Literatur überhaupt ausgegangen war; ſo konte es nicht fehlen, daß nicht auch andere philoſophiſche Syſteme des griechiſchen Alterthums die Aufmerkſamkeit einzelner Gelehrten beſonders auf ſich zogen, ſofern ſie ihnen, wenn auch nicht im Ganzen, doch in dieſen und jenen einzelnen Theilen, befriedigender und vorzüglicher zu ſeyn ſchienen. So würde es in der That höchſt auffallend ſeyn, falls neben dem Ariſtoteliſchen und Platoniſchen nicht das Stoiſche Syſtem irgend einen oder mehr Anhänger und Herolde gefunden hätte, nachdem die Schriften des Cicero, Seneca, u. a., in denen Stoiſche Philoſopheme dargeſtellt und beurtheilt werden, zur Lieblingslectüre der Gelehrten geworden waren. Aber die Partey der Stoiker bekam auch im ſechszehnten Jahrhunderte mehrere wenigſtens durch Talent und Gelehrſamkeit ihrer würdige Repräſentanten. Der vornehmſte unter dieſen war Juſtus Lipſius, gebohren auf einem Landgute unweit Brüſſel im J. 1547. Er ſtudirte anfangs

zu

zu Brüſſel und zu Kölln unter Anleitung der Jeſuiten ſcholaſtiſche Philoſophie, ward aber ſchon früh mit der claſſiſchen römiſchen Literatur, vornehmlich den Werken des Cicero, vertraut, denen er inzwiſchen in der Folge ſehr abgeneigt wurde, da er die Werke des Tacitus und Seneca geleſen hatte, nach welchen er auch ſeine eigene lateiniſche Schreibart bildete. Von Kölln begab er ſich nach Löwen, wo er ſeine Eltern durch den Tod verlor. Da ihm dieſe ein geringes Vermögen hinterließen, ſo war er genöthigt, auf eignen Erwerb zu ſeinem Unterhalte zu denken. Im neunzehnten Jahre ſeines Alters gab er Varias lectiones heraus, und dedicirte ſie dem Cardinale Pernotti, der ihn nach Rom zog, und zu ſeinem lateiniſchen Secretair ernannte. So ſehr er hier an Kentniß der alten Literatur auch durch den freundſchaftlichen Umgang mit den angeſehenſten Literatoren der Zeit gewann, ſo ſehr wurde ſein ſittlicher Charakter verdorben, der die moraliſchen Grundſätze der Stoiker, welche Lipſius als Gelehrter und Philoſoph allen übrigen vorzog, nicht ausdrückte. Bey ſeiner Rückkunſt nach Löwen überließ er ſich ohne Rückhalt allen Ausſchweifungen, bis er durch die Verbindung, in welche er mit dem Carl Lange in Lüttich, einem der gelehrteſten und tugendhafteſten Männer, kam, zu einem moraliſch beſſern Lebenswandel umgeſtimt wurde. Er machte hierauf eine Reiſe nach Wien, von dort durch Böhmen und Sachſen, und, da der Krieg in ſeinem Vaterlande wüthete, nahm er eine Lehrſtelle in Jena, und zugleich insheim die lutheriſche Religion an, weil dieß eine Bedingung war, unter welcher allein er ein Lehramt bey der Univerſität bekleiden konte, ohne daß er doch ſelbſt dieſen von ihm gethanen Schritt geradezu und öffentlich eingeſtehen

wollte. Dies letztere war ein Winkelzug in ſeinem Benehmen, der auch nichts weniger als den ſtoiſchen Charakter darſtellte. Er blieb nicht lange in Jena, und gieng nach ſeinem väterlichen Landgute zurück; wurde aber durch den Krieg von dort vertrieben, und bekam 1579 eine Lehrſtelle zu Leyden, wo er wiederum nach den Geſetzen der Akademie ſich zur reformirten Religion bekannte. Er lehrte hier dreyzehn Jahre, ward aber durch intolerante politiſche Grundſätze, die er mündlich und ſchriftlich äußerte, und die ſich um ſo weniger mit den damals neu belebten Freyheitsgeſinnungen der Niederländer vertrugen, je mehr ſie die Grauſamkeiten der Spanier zu rechtfertigen ſchienen, in bittere Streitigkeiten verwickelt; ward überdem in Anſehung ſeiner religiöſen Denkart verdächtig, und dadurch allgemein verhaßt; ſo daß er selbſt den Entſchluß faßte, ſein Amt aufzugeben. Er gieng nach Spaa, unter dem Vorwande, die dortigen Bäder zu gebrauchen, kehrte aber nicht nach Leyden zurück, ſondern begab ſich nach Kölln zu den Jeſuiten, die ihn wieder in den Schooß der katholiſchen Kirche aufnahmen, der er beſtändig treu geblieben zu ſeyn behauptete. Auf Empfehlung der Jeſuiten ward er als Profeſſor zu Löwen angeſtellt, und hier erreichte ſein literariſcher Ruhm den höchſten Gipfel, wiewohl er zugleich, um ſich den Jeſuiten gefällig zu machen, ein paar Lobreden auf Wunderbilder der Jungfrau Maria ſchrieb. Kurz vor ſeinem Tode ward er von dem Profeſſoramte befreyt, und zum Hiſtoriographen des Königs von Spanien ernannt. Er ſtarb im J. 1606.

Abgeſehen von dem Charakter des Lipſius, welchen ſeine Lebensgeſchichte darſtellt, ſind ſeine Schriften

ten über die Stoiſche Philoſophie *) — denn die übrigen kritiſch antiquariſchen Inhalts gehören hieher nicht — ſehr ſchätzbar; ſo wie er ſich auch um die Erläuterung der Quellen, namentlich der Werke des Seneca, ſehr verdient gemacht hat. Da er inzwiſchen eine zu enthuſiaſtiſche Anhänglichkeit an den Stoiſchen Lehren hatte, ſo hat er häufig die ſchwachen Seiten derſelben überſehen, und ſie im Ganzen unrichtig gewürdigt. Auch iſt die Parallele, die er oft zwiſchen ihnen und den Lehren des Chriſtenthums zieht, zumal bey ſeiner leichtſinnigen Denkart über Religion in frühern Jahren, und ſeinem aufrichtigen oder geheuchelten religiöſen Aberglauben im Alter, der hiſtoriſchen Wahrheit in der Schilderung des Stoicismus ſehr nachtheilig geweſen. In den Politicis ſiue ciuilis doctrinae libris ſex zeigt er ſich als einen eifrigen Vertheidiger der monarchiſchen Statsform, und das verleitete ihn auch zu manchen Behauptungen, welche den republicaniſchen Niederländern in hohem Grade misfielen. In ſeinem ſchriftſtelleriſchen Charakter war grenzenloſe Eitelkeit ein Hauptzug, was ſchon die Dedication ſeiner Feder an die Jungfrau Maria beweiſt.

Unter den Nachfolgern des Lipſius iſt beſonders Gaſpar Scioppius berühmt oder vielmehr berüchtigt geworden, obwohl die Geſchichte ſeiner Streitigkeiten, und was davon ſeinem moraliſchen Charakter zur Laſt fällt, nicht ganz im Klaren iſt. Er

*) *Iuſti Lipſii* Manuductionis ad Stoicam philoſophiam libri tres, *Annaeo Senecae* aliisque ſcriptoribus illuſtrandis. — *Ejusd.* Phyſiologiae Stoicorum libri tres; Pariſ. ex offic. Plantin. 1614. 8. Lugd. Bat. 1644. 12; und in den Opp. T. IV. Antverp. 1637. fol. Vgl. *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. p. 486 ſq.

Er verſprach ein großes Werk über die Stoiſche Philoſophie, wovon aber nur ein Bruchſtück erſchien *), das nichts weiter, als einen Auszug aus den Werken des Lipſius enthält. Ungleich mehr that zur Verbreitung und Aufhellung der Stoiſchen Moralphiloſophie Thomas Gataker, gebohren zu London im J. 1574, geſtorben zu Cambridge als Vorſteher des Dreyeinigkeits-Collegium's (Trinity college) im J. 1654, durch ſeine Ausgabe des Antonin.

So wie die bisher erwähnten Männer ſich für den Stoicismus intereſſirten, hauptſächlich für den praktiſchen Theil desſelben, ſo bearbeiteten mehrere der vorzüglichſten Köpfe des ſechszehnten Jahrhunderts die Moralphiloſophie auf eine originale Weiſe. Der erſte, der in dieſer Hinſicht Epoche machte, und ſich auch durch ſeine anderweitigen Eigenthümlichkeiten als Menſch und philoſophiſcher Schriftſteller ein dauerndes Andenken ſtiftete, war Michael von Montaigne. Er wurde im J. 1533 im Perigord auf dem väterlichen Landgute, von welchem er den Namen führte, gebohren. Sein Vater ließ ihn im erſten Knabenalter das Lateiniſche und Griechiſche wie ſeine Mutterſprachen lernen, mit Hülfe eines gelehrten Deutſchen, der kein Franzöſiſch verſtand, und immer lateiniſch mit ihm reden mußte; außerdem daß der Vater ſelbſt, die Mutter, und alle Perſonen des Hauſes, ſich bloß lateiniſcher Wörter und Redensarten gegen ihn bedienten; ſo daß Montaigne im ſechsten Jahre ſeines Alters ſehr fertig lateiniſch ſprach, ohne

*) Elementa philoſophiae ſtoicae moralis, quae in Senecam, Ciceronem, Plutarchum, aliosque ſcriptores, commentarii loco eſſe poſſunt; Mogunt. 1608.

ohne vom Franzöſiſchen etwas zu wiſſen. Er ward hernach auf das Gymnaſium zu Bourdeaux geſchickt der weitern wiſſenſchaftlichen Ausbildung wegen, wo er aber, da ſeine Lehrer hier eine der väterlichen ganz entgegengeſetzte Methode des Unterrichts beobachteten, keine beträchtliche Fortſchritte machte. In der Folge betrieb er ſeine Studien wohl am meiſten nach eigner Stimmung und Laune. Als Jüngling lebte er verſchwenderiſch, und überließ ſich den Ausſchweifungen; daher ſein Vater ſich wenig Gutes in der Zukunft von ihm verſprach; aber er täuſchte dieſe Beſorgniß hernach durch eine ſehr regelmäßige Lebensart, nachdem er ſich verheyrathet hatte, und Erbe des väterlichen Vermögens geworden war. Er erhielt den Orden des heil. Michael, und bey ſeinem Aufenthalte in Rom das römiſche Bürgerrecht, welche letztere Auszeichnung ihm beſonderes Vergnügen gewährte. Zweymal ward er zum Maire von Bourdeaux erwählt, welches Amt jedesmal zwey Jahre dauerte, und von ihm nur auf Befehl des Königs angenommen, aber nichts deſto weniger zur großen Zufriedenheit ſeiner Mitbürger von ihm verwaltet wurde. Sonſt hat er keine öffentliche Aemter bekleidet, da er bey der Frugalität, mit welcher er lebte, ein hinlängliches Einkommen von ſeinen Gütern hatte. Inzwiſchen war er doch wenigſtens um die Mitte ſeines Lebens in manche politiſche Geſchäffte und Negociationen der Zeit mit verwickelt, von denen er ſich erſt bey herannahendem Alter gänzlich zurückzog. Er lebte unter den Regierungen der franzöſiſchen Könige Franz I, Heinrich II, Franz II, Carl IX, Heinrich III, und Heinrich IV. In den letztern Jahren ſeines Lebens litt er ſehr an Steinſchmerzen und Koliken; hatte aber eine entſchiedene Antipathie gegen den Gebrauch

brauch von Arzneyen. Er ſtarb 1592 im ſechszigſten Jahre ſeines Alters.

Montaigne's Verſuche*) ſind ein in ſeiner Art einziges Werk. Er ſchildert darin ſich ſelbſt, nach

*) Eſſais de *Michel*, Seigneur de *Montaigne*. Sie erſchienen zuerſt bey Lebzeiten des Verfaſſers zu Bourdeaux 1580; und in einer zweyten Ausgabe zu Paris 1588. Eine dritte Ausgabe von Langelier kam heraus nach M's Tode zu Paris 1595 nach einer Handſchrift des Verfaſſers. In jeder dieſer ſpätern Editionen ſind die Eſſais beträchtlich vermehrt, ſo wie M. bey ſeiner Lectüre neuen Stoff fand, durch welchen er ſie bereichern oder verſchönern zu können glaubte. Hieraus iſt auch der Reichthum an hiſtoriſchen Thatſachen und Stellen der Alten begreiflich, ungeachtet M. öfter über die Schwäche ſeines Gedächtniſſes klagt. In der Ausgabe von der Demoiſelle de Gournay vom J. 1635 wurde den Citaten aus lateiniſchen, griechiſchen, italieniſchen Schriftſtellern eine franzöſiſche Ueberſetzung, und eine, doch ſehr mangelhafte und wenig genaue, Anzeige der Quellen beygefügt. Dieſe iſt berichtigt und vervollkomnert in der Edition von Pierre Coſte (Paris 1725 Tomes III, 4), wo voran auch die ſich ſehr widerſtreitenden Urtheile mehrer der berühmteſten Zeitgenoſſen Montaigne's und der vorzüglichſten ſpätern Schriftſteller geſammelt ſind. Hier findet man ferner ein Sommaire recit ſur la vie de *Michel*, Seigneur de *Montaigne*, extrait de ſes propres ecrits. Vgl. Eloge de *Michel de Montaigne*, qui a remporté le prix d'eloquence à l'Academie de Bordeaux en 1774; par l'Abbé *Talbert*. In den neuern Zeiten ſind von den Eſſais noch mehr auch durch ihr Format bequemere Handausgaben beſorgt worden; wie z. B. die Genfer Ausgabe 1779; 12. Auch haben wir neuerlich eine treffliche deutſche Ueberſetzung erhalten: M. Montaigne's Gedanken und Meynungen über allerley Gegenſtände, überſetzt von J. F. G. Bode; Berlin 1794. 95. 6 Bände 8. Zu den Freunden

nach allen ſeinen mannichfaltigen Neigungen und Lei- denſchaften, Stimmungen und Launen, Reflexionen und Maximen, und benuzt dabey ſeine ganze ander- weitige Fülle von Erfahrung über Welt und Menſchen überhaupt. Auch war die Phyſiognomie ſeines Gei- ſtes und Charakters, wenn irgend eine, dazu geeig- net, in der Schilderung derſelben einen Spiegel auf- zuſtellen, worin jeder gebildete Menſch ſich von dieſer oder jener Seite erkennen mag. Man kann deßwegen ſeine Verſuche als eines der treueſten Gemählde der Empfindungs- und Denkart und der Handelnsweiſe der Menſchen und der menſchlichen Geſellſchaft im Ganzen betrachten, ſofern ſie ſich in einem cultivirtern Zuſtande befindet. Er beſaß das Talent der feinſten Beobachtung, den richtigſten Sinn für das wahrhaft Natürliche, Schickliche, Gute und Schöne. Daher laſ-

den Montaigne's gehörten außer Charron und La Boetie auch der Geſchichtſchreiber de Thou und Juſtus Lipſius, welcher leztere in den Verſuchen eine gewiſſe ſtoiſche Denkart fand. Unter ſeinen ſpätern Gegnern waren die Schriftſteller vom Port Royal, beſonders der Verfaſſer der Art de Penſer, der den M. ſogar des Atheismus beſchuldigte, ferner Nicole, Pas- cal, Balzac, Malebranche u. a. Aber es hat auch dem M. nicht an zum Theile bittern Vertheidigern gegen die Kritiken derſelben gefehlt. Ueber Balzac's und Malebranche's Tadel urtheilte la Bruyere ſehr treffend (Caracteres p. 31. ed. Paris 1699.): *Balzac* ne penſe pas aſſez, pour gouter vn Auteur, qui penſe beaucoup; le P. *Malebranche* penſe trop ſubtilement, pour s'accommoder des penſées, qui ſont naturelles. Nicole und Pascal, ſo wie die Schriftſtel- ler vom Port Royal, waren zu ſtrenge und ſchwärmeri- ſche Moraliſten, als daß ihnen nicht Manches in M's Verſuchen hätte anſtößig ſeyn müſſen; aber ihr Urtheil iſt auch hiernach zu würdigen. Vgl. d'*Argens* philoſophie du bon ſens p. 19.

laſſen ſich ſeine Betrachtungen mit deſto größerm Intereſſe leſen, je mehr man hier das menſchliche Herz, oft in ſeinen verſteckteſten Zügen, getroffen ſieht, und je unmittelbarer ſie auf das wirkliche menſchliche Leben, auch wie es noch gegenwärtig iſt, ihre Beziehung finden. Aber nicht bloß die Früchte eigner Erfahrung und eignen Nachdenkens legte Montaigne in ſeinen Verſuchen nieder; er wußte ihnen auch mannichfaltige Reize mitzutheilen, indem er ſie mit Thatſachen aus der Geſchichte des Alterthums und der neuern Zeit, mit ähnlichen oft ſchön, ſinnreich und kräftig ausgedrückten Gedanken, Maximen und Empfindungen älterer, beſonders der claſſiſchen Dichter, Geſchichtſchreiber und Philoſophen durchwebte. Seine Beleſenheit in dieſen war eben ſo ausgebreitet als geſchmackvoll; und wenig Schriftſteller dürften die Blumen, die ſie in fremden Gärten brachen, ſo zweckmäßig und doch zugleich ſo kunſtlos in ihren eigenen verpflanzt haben. Die Stellen der Alten erſcheinen hier nicht bloß als beſtätigende oder erläuternde Citate; ſie gewinnen durch die Art ein eigenes neues Intereſſe, wie Montaigne ſie ſeinen Ideen aſſimilirt und mit dieſen verflochten hat. Die Vorwürfe, die Einige ihm deßhalb gemacht haben, beweiſen nur die Unverſtändigkeit und Geſchmackloſigkeit ihrer Urheber. Zu dieſen rühmlichen Vorzügen, welche M's Verſuche haben, kommen noch der herzliche, naive, jovialiſche, zuweilen muthwillige, doch ſelten oder nie über die Grenzen des Schicklichen ausſchweifende Ton, der in ihnen herſcht; vorausgeſetzt daß man ſie aus dem richtigen Geſichtspuncte nach M's Zeitalter und nach ſeinem Zwecke beurtheilt; die edle Simplicität und Leichtigkeit der Schreibart, die ungeachtet mancher veralteter Redensarten und Wendungen noch gegenwärtig gefällt,

und

und von welcher Montaigne gewiſſermaßen der Schöpfer unter ſeiner Nation wurde; die Abwechslung in den Gegenſtänden und dem Ideengange, die doch nie zur beleidigenden Unordnung wird, und den Leſer, auch bey den ernſthafteſten Unterhaltungen, nie ermüden läßt. Es iſt daher nicht zu verwundern, daß M's Verſuche in den neuern Zeiten für die gebildetern Stände der cultivirten Nationen ein Handbuch der Lebensweisheit geworden ſind; und in mehr als Einem Betrachte verdienen ſie wirklich es zu ſeyn, obgleich die darin zum Grunde liegende ſpeculative und praktiſche Denkart nichts weniger, als unbedingt zu empfehlen iſt.

Ein vollſtändiges und treffendes Urtheil über Montaigne's theoretiſche ſowohl als praktiſche Philoſophie zu fällen, iſt überaus ſchwer. Soviel ſieht man, daß es ihm um Wahrheit ernſtlich zu thun war; daß er ihr durch Beobachtung ſeiner ſelbſt und anderer, in der hiſtoriſchen Erfahrung, und durch Studium der Schriften der geiſtvollſten Menſchen ſeines Zeitalters und der Vorzeit, eifrig nachgeforſcht hatte. Die Ausbeute, die er davon trug, und die er uns in ſeinen Verſuchen hinterlaſſen hat, iſt weder ein beſtimter Dogmatismus — von dieſem war ſeine Denkart wohl am weiteſten entfernt — noch auch ein vollendeter Skepticismus; der letztere am wenigſten in Beziehung auf Moral und Religion. Montaigne war mit dem Pyrrhonismus vertraut, und hegte eine große Vorliebe für denſelben, die in ſeinen Raiſonnements oft durchblickt; aber er fand den Ruhepunct, die Ataraxie, nicht darin, welche die Anhänger deſſelben darin zu finden wähnten oder vorgaben. Was ihn am meiſten an der objectiven Wahrheit irre machte

und beunruhigte, war die auſſerordentliche Verſchiedenheit der philoſophiſchen Vorſtellungsarten, der Meynungen ſowohl der Aufgeklärtern als des großen Haufens über Angelegenheiten des gemeinen Lebens, über Tugend und Laſter, der Sitten und Gebräuche bey verſchiedenen Völkern und in verſchiedenen Zeiten. Dieſe Varietät und die Widerſprüche darin bemühte er ſich auch hervorzuheben, um daraus die Ungewißheit deſſen, was eigentlich für philoſophiſche Wahrheit, für Tugend und Laſter, für Schicklich und Unſchicklich zu halten ſey, darzuthun. Die Philoſophie reducirte er größtentheils auf eine ſubjective Meynung, die nicht unerſchütterliche objective Gültigkeit haben könne, an ſich ſelbſt ſehr veränderlich und höchſtens nur einer comparativ größern Wahrſcheinlichkeit fähig ſey. Was der Menſch am Ende einſieht, iſt ſeine Unwiſſenheit und die Schwäche ſeiner Vernunft. "Den wirklich gelehrten Leuten", ſagt er einmal, "geht es wie den Kornhalmen auf dem Felde. Sie wachſen friſch auf, und richten den Kopf gerade und ſtolz in die Höhe, ſo lange die Aehren noch leer ſind; ſobald ſie aber angeſchwollen, voll Korn ſind, und reif werden, ſo fangen ſie an, demüthig zu werden, und laſſen die Hörner ſinken. So die Menſchen; wenn ſie Alles unterſucht, Alles geprüft, und gefunden haben, daß in dem Haufen von Wiſſenſchaften und Vorrathe von ſo mancherley Dingen nichts von feſtem Gehalte und nichts als Eitelkeit zu finden war: ſo haben ſie dem Eigendünkel entſagt und ihren natürlichen Zuſtand anerkannt."

Da Montaigne alſo die Philoſophie in einem Gewebe ſubjectiver Meynungen und Maximen beſtehen ließ, welche die Vernunft unter den mannichfaltigſten

äuſſern

äuſſern Umſtänden und Einflüſſen aus der Erfahrung abſtrahire, die aber ſehr wandelbar ſeyen, und ſich nur durch größere Wahrſcheinlichkeit, und zwar zunächſt nur dem Subjecte, das ſie hege, empfehlen könten; ſo darf es nicht befremden, wenn in ſeinen eigenen Verſuchen nicht bloß einſeitige und falſche, ſondern auch einander widerſtreitende Meynungen vorkommen, und insbeſondre ſeine Moral auf eine zufällige durchaus nicht mit ſich einſtimmige Klugheitslehre hinausläuft. Auch muß man, um hierüber richtig zu urtheilen, die Entſtehungsart der Verſuche und M's Abſicht dabey nicht aus den Augen laſſen. Er ſchrieb jene in verſchiedenen Zeitpuncten, danach ihn irgend eine Materie beſonders zum Nachdenken anreizte, oder äuſſere Umſtände, zufällige Laune, ihn darauf führten. In der Auswahl und Behandlung der Gegenſtände befolgte er keine ſyſtematiſche Ordnung; er ſchweifte oft von dem eigentlichen Gegenſtande ſeiner Betrachtung zu verwandten Materien ab; und hier konte es ſich leicht ereignen, daß er ſich in ſeinen Meynungen und Maximen untreu wurde, ohne es ſelbſt zu bemerken. Eben in dieſer Unbeſtändigkeit ſeiner philoſophiſchen Denkart und ſeines Herzens wollte er ſich ſelbſt und damit den Menſchen überhaupt nach der Natur ſchildern, und daran Reflexionen knüpfen, wie ſie ſich ihm darboten, oder dergleichen bey Andern veranlaſſen. Ungeachtet des Schwankenden, das man in Montaigne's praktiſchen Maximen antrifft, war er dennoch nicht nur ſelbſt ein ſehr rechtſchaffner Mann, ſondern auch der eifrigſte Lobredner und Empfehler der Tugend ſogar im Stoiſchen Sinne des Worts. Da wo er ſich nicht theoretiſchen Vernünfteleyen überläßt, werden ſeine Ausſprüche durch ſein moraliſches Gefühl ſehr ſicher beſtimt. Den Widerſtreit, welcher ihm

zwiſchen der Tugend der Vernunft, und der Tugend, wie ſie die poſitive Religion fodert, auffiel, wußte er nicht aus philoſophiſchen Gründen zu löſen, und er war ihm ſehr anſtößig. Aber er reſignirte hier auf eigne Einſicht, und beruhigte ſich mit dem Glauben an die Offenbarung, was überhaupt der letzte Hafen war, in welchen ſich ſeine philoſophiſche Muſe vor ihren Zweifeln flüchtete, und wo ſie Ruhe zu finden wähnte.

Man hat neuerlich dem Montaigne ein beſtimtes Moralprincip zugeſchrieben, das ſogenannte Princip der Erziehung. Hier wird aber ſein philoſophiſcher Charakter ganz verkannt, wenn man ihm ein Princip irgend eines beſtimten Dogmatismus beymißt, etwa um einzelner Stellen willen, die in ſeinen Verſuchen vorkommen, wo er nach einem ſolchen Principe raiſonnirt. Man kann ſich immer wieder auf andere Stellen berufen, wo er jenes Princip bezweifelt, oder einem entgegengeſetzten folgt. So finden ſich freylich Stellen, wo er die Moralität aus der Erziehung, Gewohnheit u. w. herleitet; aber auch andere, wo er ſie auf ein inneres Gefühl, auf den Willen Gottes gründet, oder ganz mit dem Stoicismus zuſammenſtimt, oder überhaupt an allen feſten Principien der Moralität in der natürlichen Beſchaffenheit des Menſchen zweifelt. Wie ungereimt übrigens der Vorwurf des Atheismus iſt, welchen Einige dem Montaigne aufgebürdet haben, erhellt aus ſeiner Vertheidigung der natürlichen Theologie des Raymund von Sabonde am beſten.

Vertraute Freunde des Montaigne und ihm auch nach ihrer philoſophiſchen Denkart ſehr nahe verwandt

wandt waren Peter Charron und La Boetie. Der erſte wurde gebohren zu Paris 1541, ſtudirte die Philoſophie und Rechtswiſſenſchaft zu Orleans und Bourges, ward Doctor der Rechte, und lebte anfangs als Parlamentsadvocat zu Paris. Er verließ aber dieſes Fach, das ſeinem Charakter nicht entſprach, ſehr bald, fieng an Theologie zu ſtudiren, und zeichnete ſich in der Folge als geiſtlicher Redner ſo aus, daß mehrere Biſchöfe wetteiferten, ihn in ihren Sprengel zu ziehen, und er an verſchiedenen Orten die Chorherrenſtelle und andere Würden und Pfründen erhielt. Auch hatten ihn die Königinn Margarethe und der Cardinal von Armagnac, Legat zu Avignon, eine Zeitlang als Prediger in ihrem Gefolge. Da man ihm im J. 1558. zu Paris wegen ſeiner körperlichen Schwäche die Aufnahme in den Cartheuſer und auch in den Coeleſtiner Orden, die er zufolge einem Gelübde wünſchte, verweigerte, ſo blieb er Weltprieſter, und predigte in verſchiedenen Städten Frankreichs. In Bourdeaux ward ſeine Freundſchaft mit Montaigne geſtiftet. In den letztern Jahren ſeines Lebens hielt er ſich zu Cahors als Großvicar des dortigen Biſchofs und Domherr, und nachher zu Condom auf, wo er ein Canonicat und die Würde eines Cantors erhalten hatte. Bey ſeinem Aufenthalte in Paris im J. 1603 ſtarb er einſt plötzlich auf der Straße *).

Das Werk des Charron: von den drey Wahrheiten **) kann uns hier nicht intereſſiren; wohl

*) Eloge de *Pierre Charron* (vor deſſen Werke de la Sageſſe ed. Paris 1607) par G. M. D. R. (*George Michael de Rochemaillet*) — *Bayle* Dict. Art. *Charron*.

**) *Trois verités* contre tous Athées idololatres, Juifs, Ma-

wohl aber ſein anderes: von der Weisheit*), ſo⸗fern er in dieſem ſeine eigenen ſpätern philoſophiſchen Ueber⸗

Mahometans, Heretiques et Schismatiques; à Paris 1594. 1595. 1611; 4. 1625; 8. Die drey Wahr⸗heiten, welche Charron hier zu beweiſen ſuchte, waren: 1) daß es einen Gott und eine wahre Religion gebe; 2) daß von allen Religionen die chriſtliche die wahre ſey; 3) daß unter den chriſtlichen Kirchen die rö⸗miſch katholiſche die wahre Kirche ſey. Die erſte verthei⸗digte er gegen die Atheiſten; die zweyte gegen die Mo⸗hammedaner und Juden; und die dritte gegen die Kätzer und Sectirer in Anſehung des Chriſtenthums. C. er⸗warb ſich durch dieſe Schrift bey den vornehmen Geiſtli⸗chen ſeiner Kirche den größten Beyfall, und das Groß⸗vicariat zu Cahors insbeſondre war eine Belohnung dafür. Die Gegenſchriften mehrer reformirten Theolo⸗gen veranlaßten ihn zu manchen Zuſätzen, die in den ſpätern Ausgaben aufgenommen ſind.

*) *De la ſageſſe* trois livres par *Pierre Charron;* à Paris 1618. 8. à Amſterdam 1662. 12. Charron's wahre Weisheit, überſetzt von Lorenz Hübner; München 1782. 2. B. 8. — Charron's drey Bücher von der Weisheit. Aus dem Altfranzöſiſchen frey überſetzt und abgekürzt; Frankfurt am Mayn 1801. 8. — Dieſes Werk, welches C. erſt nach der gemachten Bekantſchaft mit Montaigne um das Jahr 1600 ſchrieb und 1601 zu Bourdeaux drucken ließ, erregte eine ganz entgegen⸗geſetzte Senſation, als das vorher erwähnte. In je⸗nem fand man Grund, den C. des Unglaubens zu be⸗ſchuldigen. Der Vollendung der zweyten Ausgabe, über deren Beſorgung C. ſelbſt geſtorben war, wurden daher große Schwierigkeiten in den Weg gelegt, die kaum durch die unverdroſſene Beharrlichkeit des Herausgebers über⸗wunden werden konten, obgleich C. manches geändert und anſtößige Stellen gemildert hatte. Die ſpätern Aus⸗gaben ſind nach der zweyten (Paris 1604.) abgedruckt, und die Abweichungen der erſten ſind in einem Anhange beygefügt. Der heftigſte Widerſacher Charron's war der Jeſuit Garaſſe, der ihn für den gefährlichſten Atheiſten erklärte.

Ueberzeugungen dargeſtellt hat. Die Weisheit iſt ihm nicht irgend eine Schulphiloſophie oder ein philoſophiſches Syſtem; ſondern es iſt die Wiſſenſchaft des vernünftigen praktiſchen Lebens, die Wiſſenſchaft der Tugend. Er ſetzt zu derſelben die Erkentniß ſeiner ſelbſt als nothwendiges Bedürfniß voraus, und beginnt alſo mit einer Erörterung der Natur des Menſchen, ſeiner Anlagen, Fähigkeiten, Neigungen, Leidenſchaften, der Verſchiedenheit der Temperamente bey dem einen und andern, der Lagen, Umſtände u. w. Dann handelt er von der Tugend überhaupt, von der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäſſigung. Die moraliſchen Grundſätze, die er hier aufſtellt, ſind rein und edel, und von dieſer Seite iſt Charron's Werk zu den treflichſten moraliſchen Schriften zu rechnen, das auch noch gegenwärtig lehrreich und heilſam ſeyn kann. Nur folgte er hierbey mehr ſeinem geſunden moraliſchen Gefühle, ohne in die Natur der praktiſchen Vernunft tief einzudringen, und ſich über die moraliſchen Principien hinreichend zu verſtändigen. Daher ward er durch die Colliſion unter den Pflichten, die er bemerkte, verleitet zu behaupten, daß der Menſch die ganze Tugend nicht ausüben könne; daß er ſich oft auch unmoraliſcher Mittel für einen guten Zweck bedienen müſſe: Behauptungen, wodurch er wiederum die echte Moralität ſelbſt zerſtörte. Was ihn noch in dieſer unrichtigen Anſicht der Moral beſtärkte, war eine zu überſpannte Vorſtellung von der Schwäche und Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur überhaupt, die er mit dem Montaigne und andern moraliſchen Skeptikern gemein hatte. Inzwiſchen gab er doch deßhalb die Verbindlichkeit der Pflicht überhaupt nicht auf, und die Tugend, ſo weit ſie nur erreichbar wäre, blieb in ſeinem

ſeinem Urtheile immer das preiswürdigſte Gut des Menſchen.

Gerieth Charron ſchon in Ungewißheit in Anſehung deſſen, was zur Tugend erfordert werde, und durch was für Mittel ſie zu erlangen ſey, ungeachtet das Gewiſſen einen Menſchen, der ſich nur einigermaßen zur Reflexion erhoben hat, das Daſeyn einer Pflicht und eines Rechts nie ganz verkennen läßt; ſo wurde er vollends entſchiedener Skeptiker in Anſehung der theoretiſchen Erkentniß. Er entlehnte in ſeinen praktiſchen Maximen und ſkeptiſchen Raiſonnements ſehr vieles vom Montaigne; die vertraute Bekantſchaft mit dieſem hat überhaupt auf ſeine Denk- und Schreibart großen Einfluß gehabt; aber da Montaigne als Weltmann raiſonnirte, Charron hingegen mehr als gelehrter Theologe, ſo bezog der leztere ſeinen Skepticismus mehr auf die wiſſenſchaftliche Moral und poſitive Religion, als jener gethan hatte, und daher kommen bey ihm in dieſer Hinſicht ungleich kühnere und gewagtere Aeuſſerungen vor. Charron hob, wie Montaigne, zuweilen in den beſtimteſten Ausdrücken alle Wahrheit und Gewißheit der menſchlichen Erkentniß auf; er ſpottete über die Schwäche des menſchlichen Geiſtes und das gänzliche Unvermögen desſelben, Wahrheit vom Irrthume ſicher zu unterſcheiden; er ſezte die Thiere, wie auch ſein Freund gethan hatte, gewiſſermaßen dem Menſchen gleich in dem, was Erkentniß, Tugend und Laſter betreffe; und ſtimte auch darin mit den alten Pyrrhoniern überein, daß der Skepticismus allein zur philoſophiſchen Freyheit und Gemüthsruhe führe; daher er ſogar glaubte, daß die größten Philoſophen, und ſelbſt die Dogmatiſten, immer Skeptiker geweſen ſeyen. Daß

er

er bey dieſen Vorausſetzungen alle menſchliche Wiſſenſchaften höchſt verächtlich beurtheilte, war eine natürliche Folge derſelben. Gleichwohl war er doch in der Anwendung ſeiner Skepſis bey weitem nicht ſo conſequent, wie die alten Pyrrhonier, und auch hierin war er dem Montaigne ähnlich. Er vergißt oft, daß er als Skeptiker raiſonnirt, und fällt in den Ton des Dogmatikers, ohne es ſelbſt zu wollen. Er würde auch nach dem Muſter der Pyrrhonier alle Moral und Lebenswiſſenſchaft, die er doch in ſeinem Werke eigentlich lehren wollte, und dem Geſichtspuncte gemäß, woraus er Welt und Menſchen betrachtete, wirklich lehrte, haben verwerfen müſſen, wenn er den Pyrrhonismus auch im Einzelnen ſo durchgeführt hätte, wie er ſich im Ganzen dazu bekante.

Eine viel weitere Ausdehnung, als Montaigne, gab Charron dem Skepticismus in Beziehung auf die poſitive Religion. In dem Werke von den drey Wahrheiten war er freylich ein entſchiedener Apologet der chriſtlichen und namentlich der römiſchkatholiſchen Religion. Allein in der ſpätern Schrift von der Weisheit erſtreckt ſich ſein Zweifel über alle damalige poſitive Religionen ohne Ausnahme. Sein Urtheil darüber iſt vielleicht das härteſte, das je gefällt worden iſt. Er legt ihnen allen in gewiſſen Hauptpuncten einen gemeinſchaftlichen Charakter und eine gemeinſchaftliche Tendenz bey. In allen wird nur auf äuſſere Verehrung Gottes und Lohndienſt gedrungen; Gott wird als ein Deſpot betrachtet, der durch Gebete, Geſchenke, Opfer, Feſte verſöhnt und geneigt gemacht werden könne. Alle ſind in demſelben Klima entſprungen; alle berufen ſich auf Wunder, auf die Autorität von Propheten und die

höhere Inſpiration derſelben; alle enthalten Glaubensartikel, die als zum Heile nothwendig vorgeſtellt werden, und doch über die gemeine Faſſungskraft des menſchlichen Geiſtes hinausgehn; die Vernunft muß ſich unter dem blinden Gehorſame des Glaubens beugen; und dies war auch nothwendig, wenn nicht ſehr bald aus eignem Nachdenken eine allgemeine Empörung gegen die angebliche Religion entſtehen ſollte. Es würde völlig unbegreiflich und ein Gegenſtand der höchſten Verwunderung ſeyn, wie die große Verſchiedenheit der Religionen von jeher unter den Menſchen habe entſtehen, und wie ſich ſo mannichfaltige Religionen ungeachtet der auffallendſten Ungereimtheiten hätten in ihrer Exiſtenz behaupten können, wenn die Vernunft in freyer Wirkſamkeit geweſen wäre, und nicht Wahn und Verblendung ſie unterdrückt hätten. Dieſe Verblendung wurde auch dadurch immer unterhalten und auf's neue beſtärkt, daß an die Stelle einer alten Religion, wenn ſie, nachdem ſie eine Zeitlang vorzugsweiſe geherrſcht hatte, an ihrem Anſehn und Einfluße auf die Gemüther zu verlieren anfieng, eine neue trat, die ſich zwar auf die alte gründete, und dieſe nicht ganz aufhob, weil ſie ſonſt bey den Anhängern derſelben kein Vertrauen würde haben gewinnen können; die aber die alte doch zu berichtigen und zu vollenden vorgab. Jede neue Religion erhob ſich auf den Trümmern der alten; ihr Anfang war klein und ſchwach, bis der Fanatismus ihrer erſten Proſelyten erwachte, und ihr eine allgemeinere Ausbreitung und Herrſchaft gab. So verhielt ſich die Jüdiſche Religion zu den Religionen der Aegyptier und anderer heydniſcher Völker; die chriſtliche Religion wiederum zur jüdiſchen, und die mohammedaniſche zu beyden; und die beſondre Geſchichte jeder dieſer Religionen und ihrer innern

Ver-

Veränderungen leitet auf dieſelben Bemerkungen. Aber bey allem heiligen Nimbus, der die poſitiven Religionen umgiebt, ſind ſie doch nichts mehr als ein Werk der Menſchen, und werden durch die Denkart und den Charakter der Nationen, und die Umſtände und Verhältniße, in welchen ſich dieſe befinden, erzeugt und beſtimt. Aus dem Grunde hängt auch die Wahl der Religion, zu welcher Jemand ſich bekennen will, nicht von ihm ſelbſt ab; er wird in der Religion des Orts erzogen, in welchem er lebt, noch ehe er einmal zum Bewußtſeyn deſſen gelangt, was er als Menſch iſt, und wozu er einer Religion bedarf. Weil alſo die Verbindung, in welcher der Menſch mit ſeiner poſitiven Religion ſteht, ſo zufällig iſt, ſo unwillkührlich, ſo hat auch dieſelbe auf ſeinen Charakter und ſein Leben ſo geringen Einfluß, und der kleinſte Umſtand kann ihn zum Ungehorſame gegen dieſelbe bewegen. Wäre das Band, was die Menſchen mit der Religion zuſammenknüpft, ein göttliches, und nicht ein menſchliches, ſo würde es ſchwerer aufzulöſen und zu zerreiſſen ſeyn; die göttliche Wahrheit würde ſich wirkſamer erweiſen und fühlbarer machen. Ein ſolches Verhältniß zwiſchen der Religion, wie ſie iſt, und dem wirklichen Leben zeigt ſich in der Erfahrung durchaus nicht. Charron führt z. B. die Lehre der poſitiven Religion von der Unſterblichkeit, und von der Seligkeit der Frommen im Himmel und der ewigen Beſtrafung der Böſen in der Hölle an. Hielte man dieſe Lehre mit inniger Ueberzeugung für eine göttliche; was für einen Eindruck müßte jeder Gedanke daran auf uns machen? Aber das menſchliche Handeln ſteht mit dieſer Ueberzeugung in dem geradeſten Widerſtreite. Man hat mehr Beyſpiele, daß Verbrecher aus Furcht vor dem nahen Tode, den ſie für gewiß hielten, noch vor der

Hin-

Hinrichtung ſtarben, und die Begnadigung zu ſpät erfolgte. Was iſt aber der Tod für den Verbrecher in Vergleichung mit der ewigen Strafe in der Zukunft, wie ſie die poſitive Religion dem Sünder droht? Dennoch haben die Menſchen im gemeinen Leben vor dieſer nur eine ſehr geringe Furcht. Wäre im Gegentheile die Seligkeit für die Frommen ein Gegenſtand gewiſſer Ueberzeugung; warum würden ſie ſich vor dem Tode fürchten, da ohne denſelben die Seligkeit nicht möglich iſt? Es iſt alſo nur ein eitles leeres Vorgeben, daß man an dergleichen poſitive Religionslehren glaube, da der Glaube in der Wirklichkeit nicht ſtatt findet. Von Charron's Skepſis an der poſitiven Religion war die chriſtliche, oder vielmehr die römiſchkatholiſche in ihrem damaligen Zuſtande, im geringſten nicht ausgenommen, deren Wahrheit und Gültigkeit doch Montaigne nie zu bezweifeln gewagt hatte; und deßwegen hatte auch die Geiſtlichkeit nicht ganz Unrecht, wenn ſie das Werk De la ſageſſe als ein dem Intereſſe der Religion gefährliches Werk betrachtete, ſich der Verbreitung desſelben widerſetzte, und da dieſe nicht gehindert werden konte, den zu befürchtenden nachtheiligen Folgen desſelben eifrig entgegenarbeitete. Bey dem allen war es der Zweck Charron's keinesweges, die Autorität aller und jeder Religion zu untergraben und wegzuvernünfteln. Er wollte ſie nur zu der Lauterkeit und Würde erheben, in welcher allein die Vernunft ſie als eine gültige Religion anerkennen mag, die für die Veredlung, Glückſeligkeit und Ruhe der Menſchen das leiſtete, was ſie leiſten ſoll.

Die Vorſtellungsart, welche Charron von der wahren Religion hat, verdient die größte Achtung, und iſt, wenn man dabey den ganzen kirchlichen und reli-

religiöſen Zuſtand ſeines Zeitalters vor Augen hat, bewunderungswürdig; denn ſie würde auch der aufgeklärteſten Vernunft in einer Periode, wo die unbedingteſte Freyheit im Urtheilen über Religion herſchte, Ehre bringen. C. behauptet, daß die wahre Religion Sache des Geiſtes und Herzens ſey, und er ſetzt ſie dem äuſſern Dienſte Gottes durch Cäremonien entgegen. Sie muß den Menſchen ſeine Abhängigkeit, Schwäche und moraliſches Elend kennen lehren, damit er ſich gedrungen fühle zu dem Gedanken an Gott, und in dieſem Beruhigung finde. Dieſer Glauben an Gott als den Urheber und Regierer der Welt, als das erhabenſte und heiligſte Weſen, und die Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit, iſt nach ihm das Weſen der Religion. Von der Tugend fodert er, daß ſie für ſich beſtehe, und auf ihren eigenen Gründen beruhe; der religiöſe Glaube ſoll nur die Tugend ſtützen und ſtärken. Charron ſprach auch der äuſſern Verehrung Gottes nicht allen Werth ab; aber ſie müſſe nur Mittel zur Erweckung und Belebung der innern ſeyn; der wahren Frömmigkeit dürfe es niemals an der Tugend fehlen. Da dieſe Grundſätze ſo ſehr mit der geſunden über das Weſen der Moral und Religion reflectirenden Vernunft zuſammenſtimmen; ſo waren und ſind ſie auch die beſte Apologie, die man den Widerſachern und Tadlern Charron's wegen ſeiner Aeuſſerungen die geltenden poſitiven Religionen betreffend entgegenſetzen kann *).

Die Freundſchaft Montaigne's mit Eſtienne de la Boetie war älter, als die mit Charron.

La

*) Vgl. Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. II. S. 27 ff.

La Boetie wurde gebohren im J. 1530, lebte als Parlamentsrath zu Bourdeaux, und ſtarb daſelbſt in M's Armen im J. 1563. Er vermachte dem Letztern ſeine Bibliothek und ſeine eigenen Schriften, die auch von dieſem nach jenes Tode herausgegeben wurden. Montaigne hat ihm in ſeinen Verſuchen an mehrern Stellen ein rühmliches Andenken geſtiftet, und ſein Brief über das Benehmen La Boetie's auf dem Sterbebette iſt überaus rührend und lehrreich. So kühn, wie Charron als Theologe raiſonnirte, eben ſo kühn ſprach La Boetie als Politiker in einer kleinen Schrift: *Diſcours de la ſervitude volontaire* ou *le Contr'vn;* ſo daß Montaigne den anfangs gefaßten Entſchluß, dieſelbe dem Capitel de l'amitié in ſeinen Verſuchen beyzufügen, aus politiſcher Bedenklichkeit aufgab *). Es iſt zu verwundern, daß man bey der

*) Der Diſcours de la ſervitude volontaire von La Boetie findet ſich in der Ausgabe der Eſſais de Montaigne von Coſte (T. III.), der ihn zuerſt aufgenommen hat, und in allen ſpätern. Seine vertraute Freundſchaft mit La Boetie ſchildert Montaigne in dem Capitel von der Freundſchaft (Eſſais liv. I. ch. 27.). Der Brief über die letzten Tage jenes ſteht in der Coſteſchen Ausgabe der Eſſais am Ende T. III., und auch hinter einer Sammlung von Ueberſetzungen des La Boetie aus dem Griechiſchen, die M. kurz nach dem Tode desſelben unter dem Titel: La Menagerie de *Xenophon;* les regles de mariage de *Plutarque;* lettre de conſolation de *Plutarque* à ſa femme; le tout traduit du grec en françois par feu Mr. *Eſtienne de la Boetie;* à Paris 1571 herausgab. Jedem dieſer überſetzten Stücke iſt ein Dedicationsſchreiben von Montaigne vorgeſetzt, die itzt zuſammen den Eſſais angehängt ſind. Warum M. von jener Sammlung den Diſcours de la ſervitude volontaire ausſchloß, davon giebt er ſelbſt folgenden Grund an: qu'il lui trouvoit la façon trop delicate et mignarde pour l'abandonner au groſſier et peſant air d'vne ſi mal plaiſante ſaiſon.

der Revolution in Frankreich nicht mehr an dieſe Schrift ſich erinnert hat, da ſie ſo ganz dem Geiſte und der Tendenz der Revolution entſpricht, ſoferne es dabey auf den Umſturz der Monarchie angelegt war. La Boetie wirft darin die Frage auf: wie es möglich ſey, daß ſo viele Menſchen und oft mehrere große Völker einem einzigen Tyrannen gehorchen könten, der keine andere Macht habe, als welche ſie ihm ſelbſt einräumten, und ihnen nicht weiter ſchaden könne, als ſo weit ſie es ertragen und ſich ihm nicht widerſetzen wollten? Er ſchildert die willkührliche Tyranney mit den grellſten Farben, und zeigt dagegen, wie leicht es dem Volke, und ſelbſt mehr einzelnen Individuen wäre, das Joch derſelben abzuſchütteln; ſobald nur der Entſchluß gefaßt, und die Idee des Einen (Vn) durch die Vergleichung mit der Idee der unverhältnißmäßigen Mehrheit gegen ihn (contr' Vn) richtig gewürdigt ſey, und ihr Abſchreckendes verloren habe. Nachdem er ſo den Contraſt zwiſchen der perſönlichen Ohnmacht Eines oder mehrer Tyrannen und der Macht des Volks dargeſtellt hat, ſucht er die Gründe auf, warum gleichwohl die Tyranney ſo oft ihre Herrſchaft behaupte.

La Boetie ſcheidet die Tyrannen in drey Claſſen, je nachdem ſie durch die Wahl des Volks, oder durch das Glück der Waffen, oder durch Erbſchaft von ihren Vorfahren die Regierung erlangt haben. Das factiſche Princip der Tyranney mag indeſſen ſeyn, welches es wolle, ſo ſind die Wirkungen ohngefähr dieſelben. Was nun die Menſchen unter der Regierung eines Tyrannen ſo gleichgültig gegen die Freyheit macht, iſt erſtlich die Gewohnheit der Unter-

wür-

würfigkeit. Sie werden ſchon als Sclaven gebohren, und lernen auch nicht einmal einen Schatten von Freyheit kennen. Daher fällt es ihnen ſo wenig ein, ſich der Tyranney zu entledigen, als ſolche Völker, die einmal an republicaniſche Freyheit gewöhnt ſind, eine monarchiſche Verfaſſung ertragen können, ſo lange ſie im Stande ſind, ſich derſelben zu erwehren. Da immer einige im Volke ſind, die das natürliche Freyheitsgefühl nicht ganz in ſich unterdrücken laſſen, und deren Verſtand hellſehend genug iſt, um die Ungerechtigkeit und zugleich die Schwäche der Tyranney wahrzunehmen, und ihre Mitbürger darauf aufmerkſam zu machen; ſo iſt es auch eine angelegentliche Sorge der Tyranney, die Freyheit zu reden und zu ſchreiben den Unterthanen ganz zu nehmen, und ſo der Möglichkeit der Entſtehung und Verbreitung politiſcher Freyheitsideen vorzubeugen. Eine zweyte Urſache der Dauer der Tyranney iſt die Schlaffheit und weibiſche Muthloſigkeit, welche ſich nach und nach ſolcher Völker bemächtigt, die einmal unter dem Drucke des Deſpotismus erlegen ſind. Eine dritte Urſache iſt die äußere Form der tyranniſchen Verfaſſung ſelbſt. Es iſt nicht bloß der Tyrann, welcher herſcht; er hat fünf oder ſechs Günſtlinge, welche die Veranſtalter und Gefährten ſeiner Wohllüſte, die Theilnehmer an ſeinen Räubereyen und die Werkzeuge ſeiner Grauſamkeit ſind; dieſe ſechs haben wieder ſechshundert andere in ihrem Dienſte, deren Intereſſe von der Erhaltung jener abhängt; dieſe ſechshundert hangen abermals mit ſechstauſend Andern zuſammen, die durch ſie Aemter und Einkünfte haben, und ſo ſchließt ſich eine lange Kette an den Tyrannen an, durch welche er die Unterthanen zu ſich heraufziehen kann, wie Jupiter alle Götter; und es wird begreiflich,

lich, wie ſich der Tyrann der Unterthanen ſelbſt bedienen kann, um ſie zu ſeinen Sclaven zu machen. Dazu kommen noch die Habſucht und der Egoismus der Individuen, welche das Bollwerk der Tyranney vollenden helfen. Indeſſen iſt in der tyranniſchen Verfaſſung keiner unglücklicher, als der Tyrann ſelbſt, und jeder, deſſen ganze Exiſtenz und Glückſeligkeit von demſelben abhängt. La Boetie ſchließt ſeine Schrift mit einem lebhaften Gemählde der traurigen Folgen, welche jede ungerechte und grauſame Tyranney für den Regenten und die Unterthanen hat. Das Werkchen verdiente es, ſowohl wegen der hiſtoriſchen Wahrheit der darin enthaltenen politiſchen Ideen, als wegen der Energie, Klarheit und Anmuth der Darſtellung der Nachwelt aufbewahrt zu werden.

Ganz dem la Boetie entgegengeſetzt in ſeiner Denkart und ſeinen politiſchen Grundſätzen ſchien wenigſtens Vielen ein berühmter Zeitgenoſſe deſſelben, Nicolaus Macchiavell, einer der hellſten und geſchmackvollſten politiſchen und hiſtoriſchen Schriftſteller, die je gelebt haben. Er war ein Florentiner von Geburt; ſeine Lebensepoche fiel in die Zeit der Machinationen der Mediceiſchen Familie, um ihre Herrſchaft über Florenz zu behaupten und zu befeſtigen; und nach den politiſchen Verhältniſſen, in denen er ſich hierbey befand, iſt der Geiſt und Zweck ſeiner hiſtoriſchen und politiſchen Schriften zu beurtheilen. Sein ganzes Studium ſchon in frühern Jahren war nicht ſowohl auf wiſſenſchaftliche Gelehrſamkeit, nach Begriffen, wie man ſie damals mit dieſer verband, als auf die Ausbildung zum politiſchen Geſchäfftsmanne gerichtet. Sein Hang zur Satire und Perſifflage zeigte ſich in ſeinen jugendlichen Nachah-

mungen des Ariſtophanes und Plautus, die ſo glücklich waren, daß ſie den Beyfall ſelbſt des Pabſtes Leo X. gewannen. Am eifrigſten aber beſchäfftigte er ſich mit der Geſchichte, und zwar um Reſultate für die Politik daraus ziehen zu können: ein Geſichtspunct, welchen man damals noch wenig oder gar nicht beachtet hatte; ſo daß eben deßwegen Machiavell's hiſtoriſche Arbeiten von Vielen eben ſo ungünſtig als unverſtändig beurtheilt ſind. Seiner wahren Denkart nach war Machiavell republicaniſch geſinnt, und ein Feind der monarchiſchen oder deſpotiſchen Verfaſſung. Er war alſo auch den Abſichten der Mediceiſchen Familie entgegen. Aber er beobachtete kein conſequentes Benehmen, ſondern richtete ſich nach den Umſtänden, und ſchmiegte ſich an die herſchende Partey. Dieß brachte nicht nur ſeinen politiſchen Charakter in einen ſehr zweydeutigen Ruf, ſondern zog ihm auch einmal die Anklage des Hochverraths zu, ſo daß er in's Gefängniß geſetzt wurde, und ſogar die Folter ausſtehen mußte. Da man ihn des angeſchuldigten Verbrechens nicht überführen konte, ſo ward er wieder frey gelaſſen, und bekam einen Gehalt mit dem Auftrage, die Geſchichte ſeines Florentiniſchen Vaterlandes zu ſchreiben. Auch dieſe Stelle behielt er jedoch nicht lange wegen der Verfolgung der Mediceiſchen Familie. Da dieſe es auf die Unterjochung von Florenz anlegte; ſo war eine Verſchwörung gegen dieſelbe entſtanden, die unter andern den Plan hatte, den Cardinal Julius von Medices, welcher nachher unter dem Namen Clemens VII. römiſcher Pabſt wurde, aus dem Wege zu räumen. Man hatte auch den Machiavell in Verdacht, daß er an dieſer Verſchwörung Theil genommen habe; er ſollte durch ſeine Lobreden auf den Brutus und

Caſ-

Caſſius die Gemüther der Florentiner haben anfeuern wollen, auf eine ähnliche Art die Freyheit wieder zu erringen; und ob man gleich auch dieſe Beſchuldigungen nicht förmlich erweiſen konte, ſo verlor er doch deßhalb ſeine Stelle und ſeinen Gehalt, und gerieth dadurch in Armuth und Mangel. Nachdem er noch ſo einige Jahre zugebracht, die Florentiner indeſſen mit Gewalt den Mediceern wieder unterworfen waren, nahm er Gift und ſtarb um 1527.

Machiavell hat viel geſchrieben, und was er geſchrieben hat, verdient geleſen zu werden. Das Werk aber, das ihn vorzüglich berühmt oder berüchtigt gemacht hat, iſt ſein Principe. Dieſes Buch iſt ſehr oft aus einem durchaus falſchen Geſichtspuncte beurtheilt worden. Man glaubt gemeiniglich, es habe Machiavell die Tyranney darin als rechtmäßig darſtellen, und den Regenten die Mittel zur unbeſchränkteſten Ausübung derſelben, wie ſie nur die Geſchichte der Tyrannen uud eine vertraute Kentniß der großen Welt darbietet, ohne alle Hinſicht auf Moralität und Legalität, an die Hand geben wollen. Wäre dieſes wirklich ſein Zweck geweſen, ſo verdiente er in der That die infamirende Verachtung, womit mehrere der angeſehenſten Schriftſteller von ihm geſprochen haben. Nun kann freylich jeder ſchlechtdenkende Fürſt und Miniſter in dem Werke des Machiavell eine reichliche Belehrung finden, wie er es mit ſeiner Schlechtigkeit auf's höchſte treiben, und ſich dennoch vor der Volksjuſtiz ſichern könne. In dieſem Betrachte kann die Wirkung desſelben ſehr verderblich ſeyn, und eine zu große Leichtigkeit des Misbrauchs hat M. allerdings verſchuldet. Allein ſein Zweck dabey war gewiß nicht, durch ſeine Raiſonnements und Rathſchläge die Ty

ranney von Regenten über Völker zu rechtfertigen und zu befeſtigen; ſondern es war, wiewohl verſteckt, gerade der entgegengeſetzte. Durch die Schilderung der Tyranney mit allen ihren Greueln, mit der Abſcheulichkeit der Maximen und Mittel, deren ſie ſich bediene, um ſich zu behaupten, mit der gänzlichen Indifferenz gegen Alles, was Recht, Verbindlichkeit, Pflicht und Religion heißt, ſobald der Tyrann ſich dadurch irgend beſchränkt fühlte; durch eine ſolche Schilderung glaubte er ſeine Mitbürger am ſtärkſten gegen jeden Verſuch zu empören, den eine übermächtige Familie, wie damals die Mediceiſche war, zu ihrer Unterdrückung machen möchte. Machiavell ſelbſt war ein zu guter Hiſtoriker und Politiker, und wie ſeine Urtheile über die Begebenheiten der römiſchen Geſchichte beweiſen, ein zu enthuſiaſtiſcher Verehrer republicaniſcher Freyheit, als daß er in ſeinem Fürſten aus wahrer eigner Ueberzeugung einen Tyrannenſpiegel zur Nachahmung hätte aufſtellen wollen. Er würde wahrſcheinlich über manche ernſthafte Widerlegung desſelben gelacht haben, wenn er ſie erlebt hätte. Auch liegt in ſeinen bürgerlichen Verhältniſſen und Schickſalen gar kein Grund, aus welchem man ihm jene Abſicht zutrauen könte. Er war eigentlich im Dienſte ſeiner Vaterſtadt, ſo lange und ſoferne ſie von den Mediceern unabhängig war, und gegen die Uſurpation derſelben kämpfte. Der Haß der Mediceiſchen Familie gegen ihn wäre doch dem Intereſſe derſelben ſehr zuwider geweſen, wenn ſie an ihm einen ernſtlichen Apologeten auch nur des Deſpotismus überhaupt gehabt hätte, wie es ſpäterhin Hobbes war. Im Gegentheile läßt ſich dieſer Haß ſehr gut erklären, wenn man einerſeits den Enthuſiasmus erwägt, mit welchem Machiavell den Republi-

publicanerſinn der Römer erhob, und damit das Gemählde vergleicht, das er von dem Tyrannen aufſtellte. In dem letztern fanden ſich die Mediceer gar zu unrühmlich getroffen, als daß ſie es für eine Schmeicheley des Verfaſſers hätten aufnehmen ſollen. Daß M. ſeine wahre Abſicht auf eine ſolche Art verſchleyerte, dazu konte ihn wohl die politiſche Lage bewegen, in welcher er ſich befand; und wahrſcheinlich hatte er genau genug berechnet, daß ein directer Angriff auf die Tyranney nicht die Wirkungen auf ſeine Mitbürger hervorbringen werde, wie der indirecte, den er wirklich unternahm. Wenn er auch mit Factionshäuptern und Uſurpatoren der Zeit, z. B. mit dem Cäſar Borgia, in näherer Verbindung ſtand, und auch ihnen wohl ſchmeichelte, vielleicht zum Nachtheile einer demokratiſchen Partey in Florenz; ſo iſt dieß doch kein gültiger Einwurf gegen den oben angegebnen Zweck ſeines Principe. In ſolchen Zeiten politiſcher Gährungen, wie damals in Florenz und in dem größten Theile von Italien herſchten, konte auch wohl der entſchiedenſte Republicaner zuweilen es nicht bloß ſeinem Privatverhältniſſe, ſondern auch dem öffentlichen Intereſſe angemeſſen finden, ſich einem der Uſurpatoren anzuſchließen, entweder um mit Hülfe desſelben einen andern zu verdrängen, oder um dem Uebermuthe einer Volkspartey, der auch dem öffentlichen Wohle nachtheilig wurde, zu begegnen; ohne daß ſich hieraus ein politiſcher Hang zur deſpotiſchen Verfaſſung folgern ließe. Da man übrigens einmal den Zweck von Machiavell's Principe durchaus misverſtand, und alſo auch ſeine politiſchen Grundſätze ſchief beurtheilte; ſo iſt nicht zu verwundern, daß er Gegner fand, die ihren Tadel nicht bloß auf ſeine Politik einſchränkten, ſondern ihm Irreligioſität überhaupt und ſogar Atheis-

mus vorwarfen. Wie ungegründet aber dieſe Vorwürfe ſind, kann ſchon daraus erhellen, daß der römiſche Hof lange nichts Bedenkliches in M's Schriften antraf; daß man dieſe faſt ein Jahrhundert hindurch las, ehe der Verdacht der Lehre des Atheismus auf ſie geworfen wurde; und daß erſt Clemens VIII. durch das Geſchrey einiger Gelehrten bewogen wurde, ſie zu verbieten *).

Unter

*) *Io. Frider. Chriſt* libri tres de *Nicolai Machiavelli* vita, ſcriptis et ſecta eius, atque in vniuerſum de politica noſtrorum poſt inſtauratas litteras temporum, ex parte auctius cuſi, ex parte primum editi; Lipſ. 1731. — *Bayle* Dict. Art. *Machiavell* — *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 764 ſq. Das Werk des Machiavell: Il Principe, kam zuerſt italieniſch heraus zu Venedig 1532; 4. hernach mehrmal: lateiniſch mit Conring's Anmerkungen zu Helmſtädt 1663; franzöſiſch zu Amſterdam 1684; 8.; engliſch zu London 1640; 8. deutſch zu Frankfurt 1580 und zu Hannover 1756. 8. Außer dieſen bemerkten Ueberſetzungen ſind auch noch mehrere von andern Verfaſſern erſchienen. Unter den ältern Gegenſchriften iſt die merkwürdigſte: Commentariorum de regno aut quovis principatu rite et tranquille adminiſtrando libri tres, de conſilio, religione et politia, quas princeps in ditione ſua tueri debet, aduerſus *Nicolaum Machiavellum;* Lauſannae 1577 und öfter. Eine deutſche Ueberſetzung derſelben unter dem Titel: Antimachiavellus, das iſt: Regentenſpiegel, kam heraus zu Straßburg 1624. 8. Für den Verfaſſer wird Vincent Gentillet gehalten. Die neuere Gegenſchrift des gekrönten Weltweiſen, Friedrich des Großen, iſt bekannt: Anti-Machiavel, ou Examen du Prince de Machiavel, avec des notes hiſtoriques et critiques; à la Haye, 1740. 8; deutſch mit Anmerkungen von Ludw. von Heß; Hamburg 1766. 8. Friedrich nimt an, daß Machiavell ſein Bild des Fürſten vom Cäſar Borgia entlehnt, und daſſelbe wirklich zur Nachahmung

Unter den politiſchen Schriftſtellern des ſechszehnten Jahrhunderts erwarb ſich auch einen großen Namen Johann Bodinus. Er wurde gebohren im J. 1529 zu Angers, ſtudirte zu Toulouſe die Rechtswiſſenſchaft, und beſchäfftigte ſich auſſerdem eifrig mit claſſiſcher Literatur, wovon ſein Commentar zu den Cynegeticis des Oppian, eine ſeiner erſten ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, ein Beweis iſt, und mit der Geſchichte und Politik. Er hielt anfangs zu Toulouſe Vorleſungen, gieng aber bald von dort nach Paris, und trieb juridiſche Praxis. Witz und Mannichfaltigkeit gelehrter Kentniße verſchafften ihm die Gunſt des Königs Heinrich III. von Frankreich, die er aber doch bald durch Neider wieder verlor. Hierauf kam er in Verbindung mit Franz, Herzog von Alençon und Anjou, Bruder der Könige Franz II., Carl's IX., und Heinrich III., der ihn in mehrern publiciſtiſchen Geſchäfften brauchte, und auch mit ſich nach England und Flandern nahm. Nach deſſen Tode lebte er in Laon, und nahm auch hier an juridiſchen und publiciſtiſchen Angelegenheiten der Einwohner Theil, wobey er mehrmale in verdrüßliche Händel verwickelt wurde. Er ſtarb zu Laon an der Peſt im J. 1596. Ob er von jüdiſchen Eltern gebohren worden, und deßwegen immer insgeheim dem jüdiſchen Glauben ergeben geweſen ſey; ob er in frühern Jahren ein Carmeliter geweſen, und hernach den Orden verlaſſen habe;

ahmung aufgeſtellt habe; daher er ihn auch in vollem Ernſte beſtreitet und widerlegt. — Von den übrigen Schriften des Machiavell verdienen hier noch beſonders angeführt und empfohlen zu werden ſeine: Diſcorſi ſopra la prima deca di *Tito Livio;* in Venezia 1530. 8; Deutſch Danzig 1776. 3. B. 8. Sie ſind auch in andere neuere Sprachen überſetzt.

habe; beruht auf ungewiſſer Sage. Sein berühmteſtes Werk waren: De republica libri ſex (Pariſ. 1584 fol.). Ungeachtet in dieſem nichts weniger als ſyſtematiſche Ordnung nach beſtimten Principien herſcht, wenn man es mit den neuern Werken über das Statsrecht und die Politik vergleicht; es auch mit einer Menge nicht hierher gehöriger Dinge und einem Aufwande von claſſiſcher Gelehrſamkeit überladen iſt; ſo iſt es doch noch immer als eine der erſten wiſſenſchaftlichen Bearbeitungen des Statsrechts und der Politik in den neuern Zeiten, der Aufmerkſamkeit werth. Damals als es zuerſt erſchien, ward es von Einigen eben ſo enthuſiaſtiſch und übertrieben bewundert, als es von Andern mit leidenſchaftlicher Heftigkeit angefochten wurde.

Bodin hielt in ſeinen politiſchen Grundſätzen zwiſchen den Extremen der abſoluten Monarchie und Demokratie eine gewiſſe Mittelſtraße, auf welcher er es nothwendig mit den Anhängern und Vertheidigern jener Verfaſſungen verderben mußte. Er behauptete einerſeits, daß die Regenten an die Geſetze Gottes und der Natur noch mehr gebunden ſeyen, als ihre Unterthanen; daß die geſchloſſenen Verträge jene eben ſo ſtark verpflichteten, wie dieſe; daß jene keine Abgaben ohne Einwilligung des Volks auflegen könten. Hierbey äuſſerte er zugleich, daß er der erſte unter den Rechtsgelehrten ſeiner Zeit ſey, der dieſe Meynung öffentlich vorzubringen wage, und ſich denen widerſetze, die das Gegentheil lehrten, und nur über die Mittel ſchrieben, wie die Macht der Könige zu erweitern ſey. Durch dieſe Behauptungen machte er ſich den Freunden der monarchiſchen Regierungsform verhaßt. Andererſeits erklärte er ſich aber auch ganz entſchieden und beſtimt

dahin,

dahin, daß die Unterthanen niemals ein Recht hätten, einen rechtmäßigen Monarchen, auch wenn er tyranniſch regiere, abzuſetzen; weil, wenn dieſe Maxime gültig werden ſollte, der ganze Grund der bürgerlichen Geſellſchaft erſchüttert werden würde. Die Regenten haben nach Bodin ihre Würde von Gott; das Volk darf ſie alſo nicht für Tyranney beſtrafen, ſondern muß dieſe der göttlichen Gerechtigkeit anheim ſtellen. Ungeachtet inzwiſchen Bodin dem Volke das Recht zur Empörung gegen den Regenten abſprach, ſo gab er doch ausdrücklich zu, daß ein Tyrann rechtmäßigerweiſe von fremden Fürſten aus dem Wege geräumt werden könne; ſo wie jeder ein Recht habe, dem Andern beyzuſtehn, wenn dieſer unrechtmäßigerweiſe an ſeiner Ehre und ſeinem Leben gekränkt würde. Zu jener Behauptung der Unrechtmäßigkeit der Empörung gegen Tyrannen bewogen ihn die Zeitumſtände und die traurigen Folgen, welche die damaligen politiſchen Gährungen in Frankreich für das Volk hatten. Er widerſprach inzwiſchen der Behauptung ſelbſt durch die That, indem er zu der Ligue übergieng *).

Mehr

*) Auſſerhalb den Fächern der Geſchichte, des Statsrechts und der Politik fand ſich im Bodin eine wunderliche Miſchung von Aberglauben und Unglauben, die ihm auch ſo harte Urtheile zugezogen hat. In einem ungedruckten Werke: Colloquium heptaplomeres ſ. Dialogus de abditis rerum ſublimium arcanis, ſtellte er eine Vergleichung der poſitiven Religionen an, wobey die chriſtliche gegen den Naturalismus und ſelbſt den Judaismus ſehr verliert; daher er auch von Einigen für einen geheimen Juden gehalten wurde. S. *Diekmann* Schediasma de Naturalismo cum aliorum tum maxime *Joan. Bodini;* Kilon. 1683. (Lipſ. 1634; Jenae 1700. 4.) Cf. *Polycarpi Leyſeri* Diſſert. de vita et ſcriptis *Bodini.* Viteb. 1715. und im Appar. liter. Coll. II. p. 327. Deſto auf-

 fallen-

Mehr vollendeter Skeptiker, als Montaigne, Charron, und mehrere ihrer philoſophirenden Zeitgenoſſen, war Franciscus Sanchez, gebohren zu Bracara in Portugall im J. 1562, der Sage nach von jüdiſchen Eltern. Noch als Knabe kam er nach Bourdeaux, wo er den erſten literariſchen Unterricht empfieng; hernach ſtudirte er auf mehrern Univerſitäten Italiens, am längſten zu Rom, Mathematik, Philoſophie und Medicin; die letzte Wiſſenſchaft war ſein Berufsfach, ſo wie auch ſein Vater Arzt geweſen war. Bey ſeiner Rückkunft nach Frankreich erhielt er zu Montpellier die Doctorwürde, und wurde hernach zu Toulouſe als öffentlicher Lehrer der Philoſophie und Medicin angeſtellt, welches Lehramt er fünf und zwanzig Jahre hindurch mit großem Beyfalle verwaltete. Ob er gleich angewieſen war, die Ariſtoteliſche Philoſophie zu lehren, und dieſe auch wirklich vortrug, ſo war er dennoch ſeiner wahren Denkart nach ihr entſchiedenſter Gegner, und ſein Skepticismus iſt vorzüglich gegen ſie, als den damals faſt ausſchließlich, wenigſtens in Frankreich und Spanien, herſchenden Dogmatismus gerichtet. Inzwiſchen wagte er es doch nicht, ihn hierauf ganz beſtimt als Lehrer oder Schriftſteller einzuſchränken. Das harte Schickſal, welches

fallender iſt ſeine Daemonomanie des ſorciers, die er 1579 herausgab, und die auch lateiniſch und deutſch überſetzt iſt, worin er Magie und Hexerey mit den ſeltſamſten Gründen vertheidigt. Seine Feinde nahmen davon einen Grund her, ihn einer Verbindung mit böſen Geiſtern zu beſchuldigen. Kurz vor ſeinem Tode ſchrieb er das Theatre de la Nature vniuerſelle, worin ebenfalls Naturalism und Aberglauben gepaart ſind. Dieſe letzten Schriften Bodin's ſind über ſeinem Werke de republica faſt vergeſſen worden. Vgl. *Bayle* Dict. Art. *Bodinus* — *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 779.

welches Petrus Ramus wegen ſeiner Angriffe auf die Ariſtoteliſche Philoſophie erfahren hatte, und welches die enthuſiaſtiſchen Anhänger derſelben noch übermüthiger machte, mußte ſchon jeden andern Lehrer der Philoſophie in Frankreich von einem ähnlichen Verſuche abſchrecken. Ueberdem aber hatte die Ariſtoteliſche Philoſophie die förmliche Protection der Großen in Frankreich gewonnen, und es war ſogar durch königliche Edicte verboten worden, die Lehre des Ariſtoteles öffentlich anzufechten. Er gab alſo ſeinem Skepticismus einen weitern Spielraum, bezog ihn nicht lediglich und beſtimt auf den Ariſtoteliſchen, ſondern auf allen Dogmatismus ohne Unterſchied, und nahm ſelbſt den Satz, daß der Menſch nichts wiſſe, nur ſkeptiſch an.

Die Schrift des Sanchez: De multum nobili ſcientia, quod nihil ſcitur *), gehört zu den intereſſanteſten

*) Das Werk des Sanchez: De multum nobili ſcientia, quod nihil ſcitur, kam zuerſt heraus zu Lyon 1581. 4. S. Stolle's Hiſtorie der Gelahrtheit Th. II. S. 389. Ein neuer Abdruck derſelben erſchien noch bey Lebzeit des Verfaſſers zu Frankfurt 1618. Dann findet das Werk ſich auch in einer Sammlung mehrer Schriften des Sanchez: *Franc. Sanchez* Tractatus philoſophici: Quod nihil ſcitur; De diuinatione per ſomnum ad Ariſtotelem; In lib. Ariſtotelis Phyſiognomicon Commentarius; De longitudine et breuitate vitae; Roterod. 1649. 8. Seine Denkart über die Ariſtoteliſche Philoſophie kann aus folgender Stelle der Vorrede erhellen: Credunt, ſagt er, facileque ad Ariſtotelem conuolant, voluunt, euoluunt, memoriae mandant, isque doctior eſt, qui plura ex Ariſtotele nouit recitare. Quibus ſi vel minimum neges, muti fiunt, te tamen blaſphemum clamant; ſi contra arguas, Sophiſtam. Quid his facias? Miſerum. Decipiantur qui decipi volunt. Non his ſcribo;

teſten ſkeptiſch philoſophiſchen Werken, die wir uͤberhaupt beſitzen. Sie iſt ſehr unterhaltend, mit Witz und Laune, in einer nachdruͤcklichen, ſententioͤſen, aber doch leicht verſtaͤndlichen und reinen lateiniſchen Schreibart abgefaßt, und zeigt ihren Verfaſſer als einen der hellſten und ſcharfſinnigſten Koͤpfe. Er erzaͤhlt ſelbſt den Gang ſeiner Denkart, und wie ihn ſein unermuͤdetes Forſchen und Streben nach Wahrheit zuletzt zur Verzweiflung an aller wahren und gruͤndlichen Wiſſenſchaft gefuͤhrt habe. Als Schriftſteller beginnt er ſeine Unterſuchung mit der ſkeptiſchen Frage: Quid? und endigt ſie mit derſelben. Seine Unzufriedenheit mit dem Ariſtoteles aͤuſſert er zwar, jedoch ſo, daß man ihm die Furchtſamkeit anmerkt, mit welcher er es thut; er beklagt ſich, daß man jeden Gegner des Ariſtoteles gleich einen Sophiſten und Laͤſterer nenne; und da mit ſolchen Subjecten, die ſo blind dem Ariſtoteles ergeben waͤren, nichts anzufangen ſey, ſo wuͤnſcht er ſelbſt, daß ſie ſeine eigenen Schriften gar nicht leſen moͤchten. Neue ſkeptiſche Argumente, die nicht auch ſchon im Pyr-

bo; nec proinde ſcripta legant mea. — Die gegen den Skepticismus des Sanchez erſchienenen Gegenſchriften, von Matthias Simonius de litteris pereuntibus, die dem Werke des S. in der Rotterdamer Ausgabe angehaͤngt iſt; ſo wie die Widerlegung des Daniel Hartnack, die ebenfalls der Ausgabe jenes zu Stettin 1665. 12. beygefuͤgt iſt unter dem Titel: *Sanchez* aliquid ſciens; additae ſunt textui notae refutatoriae et praemiſſa eſt hiſtoria breuiuſcula Scepticiſmi veteris et recentioris; endlich die Abhandlung von Joh. Heinr. Ulrich (Diſſ. quod aliquid ſciatur; Lipſ. 1664.) ſind unbedeutend. Die Verfaſſer derſelben waren dem Sanchez an philoſophiſchem Geiſte und Kentnißen ſehr ungleich. — Das Leben des Sanchez findet ſich vor der Rotterdamer Ausgabe ſeiner Werke. Vgl. *Bayle* Dict. Art. *Sanchez* — *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 541.

Pyrrhonismus vorkämen, trifft man bey ihm nicht an; wohl aber iſt ihm eine beſondre Art des Gebrauchs derſelben gegen die damalige dogmatiſche Philoſophie eigen. Am eifrigſten ſucht er darzuthun, und komt faſt immer darauf zurück, daß alles menſchliche Wiſſen nicht die Objecte an ſich ſelbſt betreffe; daß es lediglich in Einbildungen und Wortbegriffen beſtehe.

So allgemein aber auch der Skepticismus des Sanchez war, ſo ſcheint es doch nicht ſeine eigentliche Abſicht geweſen zu ſeyn *), den Skepticismus ſelbſt als die einzig mögliche und gültige Philoſophie aufzuſtellen oder zu empfehlen. Vielmehr ſcheint er nur den Boden der philoſophiſchen Erkentniß haben ſäubern, und allen den dogmatiſchen Wuſt, mit dem ſich eitle vermeynte Vielwiſſer, die aber im Grunde nichts wüßten, aufblähten, wegräumen zu wollen, um dadurch einem Gebäude der Wahrheit, nicht des Wahnes und der Träumereyen, Platz zu verſchaffen. Er äuſſert ſelbſt, daß er nur ſeine Meynung von der bisher geltenden philoſophiſchen Wiſſenſchaft klar und deut-

*) Tractatt. philoſ. Roderod. 1649. p. 181. Ergo vidiſti difficultates, quae ſcientiam nobis adimunt. Scio, plura forſitan non placebunt ex his, quae hic dixi; ſed nec, dices, demonſtraui, nihil ſciri. Saltem quantum potui clare, fideliter et vere, quid ſentirem, expoſui. Nec enim quod in aliis ego damno, ipſe committere volui, vt rationibus longe petitis obſcurioribus et magis forſitan quaeſito dubiis intentum probarem. Mihi namque in animo eſt, firmam et facilem, quantum poſſim, ſcientiam fundare; non vero chimaeris et fictionibus a rei veritate alienis, quaeque ad oſtendendam ſolum ſcribentis ingenii ſubtilitatem, non ad docendas res comparatae ſunt, plenam. — Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid ſciatur et quomodo, libello alio proponemus, quo methodum ſciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus.

deutlich habe vorbringen wollen; auf eine Demonſtra- tion des Skepticismus thue er Verzicht, um nicht in denſelben Fehler zu verfallen, welchen er an Andern tadle. Er habe den Plan, eine feſte und einfache Wiſſenſchaft, ſo weit ſie möglich ſey, zu begründen, die nicht aus Hirngeſpinſten und Erdichtungen beſte- hen, und nicht bloß dienen ſolle, Scharfſinn in Spitz- findigkeiten zu zeigen. In einer andern Schrift, (die aber nicht erſchienen iſt), wolle er unterſuchen, ob und wie der Menſch etwas wiſſen könne, und hier die Methode der Wiſſenſchaft, ſo weit es die Eingeſchränkt- heit des menſchlichen Erkentnißvermögens erlaubt, darlegen.

So wie Sanchez, ſtellte auch, faſt ein halbes Jahrhundert ſpäter, dem philoſophiſch dogmatiſchen Dünkel ſeiner Zeitgenoſſen den Skepticismus an der Erkentniß aus bloßer Vernunft und Erfahrung entge- gen Hieronymus Hirnhaym, Doctor der Theo- logie und Generalvicarius des Prämonſtratenſerordens in Böhmen, Mähren, Schleſien und Oeſterreich; wiewohl er es zu einem ganz andern Zwecke als wie Sanchez that, und bey ſeinem Skepticismus ganz andere Raiſonnements gebrauchte. Er wollte das phi- loſophiſche Wiſſen als nichtig darthun, um dadurch den Glauben an die Offenbarung und die Religioſität noch mehr zu befeſtigen. Er wollte auch gar nicht mit den übrigen philoſophiſchen Zweiflern in dieſelbe Claſſe geſetzt ſeyn, und verwahrte ſich beſonders dagegen, daß man ihn mit dem Aggrippa vergleiche, den als Magier und Freygeiſt er mit Schmähungen über- häuft, ob er gleich in Hinſicht auf philoſophiſche Er- kentniß ſeine Zweifelſucht noch viel weiter als dieſer getrieben hat. In ſeinem Werke: De typho generis huma-

humani declamirt er zuerſt gegen das unmäßige Beſtreben der Menſchen nach Wiſſenſchaft; er zeigt, wie die zu große Anſtrengung bey den Studien den Körper ſchwäche, mancherley Beſchwerden, Krankheiten, melancholiſche Gemüthsſtimmung, hervorbringe, die Fruchtbarkeit der Ehen hindere, Neid erwecke u. w. Wenn die Frage iſt, ſagt er, nach ſtrenger Wiſſenſchaft, für welche die Philoſophen metaphyſiſche Gewißheit und Evidenz verlangen, und mit welcher auch die göttliche Lehre ſchlechthin übereinſtimmen müſſe, ſo iſt dieſelbe mit den Akademikern zu leugnen. Sein Grund iſt die Ungewißheit der ſinnlichen Erfahrung, von welcher doch der Verſtand ganz abhängig ſey, da der Verſtand alle ſeine Erkentniß ohne Ausnahme den Sinnen verdanke. Diejenigen, welche die Exiſtenz einer zuverläſſigen Wiſſenſchaft behaupten, vergleicht er mit den Träumern, die, während ſie ſchlafen, die wirkliche Exiſtenz der Gegenſtände ihres Traumes glauben, und doch, nachdem ſie erwacht ſind, die Täuſchung einſehen. Er geſteht, daß er ſogar die gewiſſeſten Axiome der Philoſophie nicht für untrieglich halte, und ihnen wenigſtens nicht die Gewißheit zutraue, welche die Philoſophen denſelben beylegten. Er bewies dies aus der Offenbarung. Das Axiom: Aus Nichts wird Nichts, wird durch die Schöpfung aus Nichts; ein anderes: Kein Accidens kann ohne Subject ſeyn, durch das Geheimniß des Abendmahls; folgendes: Drey können weder mit einem Dritten, noch mit einander ſelbſt identiſch ſeyn, durch das Geheimniß der Dreyeinigkeit: alles nach der Lehre der Offenbarung, widerlegt. Ja Hirnhaym geht ſo weit, daß er die Sätze: Etwas kann nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn; — Etwas iſt entweder, oder iſt nicht; — Jedes Ganze iſt größer, als ein Theil deſſelben; — zwar nicht

nicht für erweislich falſch hält, aber ihnen doch nicht ſo unbedingt trauen will, daß ſie auch für die Gottheit gültig wären, weil alsdenn nach ſeiner Meynung die unendliche göttliche Macht durch den menſchlichen Verſtand beſchränkt werden würde.

Hirnhaym behauptete alſo die Ungewißheit und Trieglichkeit der Vernunfterkentniß im ſtrengſten Sinne. Alle Wahrheit der Erkentniß beruht auf der göttlichen Offenbarung; dieſe wird nicht durch Wahrnehmung der Sinne die nur gelegenheitliche Werkzeuge zur Erkentniß derſelben ſind, ſondern durch die übernatürliche Gnade und ein inneres göttliches Licht erkannt. Selbſt die Apoſtel, die Chriſtum mit ihren Augen geſehen, mit ihm geſpeiſt, ihn reden gehört haben, waren davon nicht gewiß durch das phyſiſche Zeugniß ihrer Sinne, das abſolut trieglich iſt, ſondern durch die Gewißheit ihres Glaubens. Jenes Licht, welches das Kriterium der Wahrheit iſt, iſt dem menſchlichen Geiſte eigen, und ihm angebohren oder anerſchaffen; es iſt von der Vernunft verſchieden; es erleuchtet den Menſchen mehr oder weniger, je nachdem er ſich mehr oder weniger zum Anſchauen desſelben hinwendet, und das Auge des Geiſtes mehr oder weniger rein darauf heftet. Aber auch auf das innere Licht als Kriterium des Wahren kann nach dem Hirnhaym der Menſch nicht immer mit Sicherheit bauen, weil er nicht mit Evidenz wiſſen kann, ob er ſich in ſeinem Urtheile nach ſeiner Vernunft oder nach dem Lichte richtet; ſo daß alſo auch aus dieſem Grunde der Menſch gar keine Urſache hat, ſich ſeiner Wiſſenſchaft zu rühmen. Den gemeinſten Einwurf gegen den Skepticismus, man wiſſe wenigſtens, daß man nichts wiſſe, widerlegt er auch nach Art der alten Pyrrhonier:

nier: es ſey nur das Wahrſcheinlichſte, daß man nichts wiſſe, und könne bloß behauptet werden unter der Vorausſetzung, daß es auch falſch ſeyn könne, ſofern das Urtheil ſich lediglich auf die menſchliche Vernunft ſtütze. Um aber gegen die Kirche nicht durch ſeinen Skepticism zu verſtoßen, erklärte Hirnhaym, daß er Alles nicht nur für wahr und gewiß halte, was die Kirche lehre, ſondern auch für noch weit gewiſſer, als dasjenige, was aus Prämiſſen irgend einer Art von den Dialektikern hergeleitet werde.

Man erkennt hier den myſtiſchen Schwärmer, der den blinden Supernaturalism durch den Skepticism vertheidigen wollte, durch dieſen ſelbſt wieder an jenem irre wurde, und ſo in einen Geiſteszuſtand philoſophiſcher Verworrenheit gerieth, bey welchem er ſelbſt nicht wußte, was er wollte. Ungeachtet dieſer Verworrenheit ſeiner Vorſtellungsart declamirte er nichts deſto weniger gegen alle profane Gelehrſamkeit, und machte den Wiſſenſchaften Vorwürfe, die nur die Perſönlichkeit Mancher treffen konten, welche Wiſſenſchaften treiben. Die Gelehrten pflegten ihre Fehler und Sünden zu entſchuldigen, obgleich dieſe an ihnen noch tadelhafter ſeyen, als an Andern; ſie würden durch ihre profanen Studien träge und kalte Lehrer des Evangelium's; und während ſie ſich mit einer unnützen und unfruchtbaren Vielwiſſerey etwas dünkten, blieben ſie über ihr eigenes wahres Elend unwiſſend. Er ſchildert ferner mit den grellſten Farben den eitlen Hang der Gelehrten zur Schriftſtellerey; ihre Ungelehrigkeit und Hartnäckigkeit im Vertheidigen ihrer Meynungen, ſollten dieſe auch offenbare Irrthümer ſeyn; ihre gegenſeitigen Zänkereyen und Spöttereyen; ihre thörichte Neugierde, tief verborgene Dinge zu

erforſchen, wodurch die dem Menſchen ſo heilſame Demuth ganz von ihnen verbannt, der wahre religiöſe Glaube unterdrückt, und ſo das ewige Unglück Vieler bewirkt werde. Um inzwiſchen den Vorwurf von ſich abzulehnen, als wolle er der Dummheit und Barbarey eine Lobrede halten, charakteriſirte er in Vergleichung mit der von ihm geächteten profanen Wiſſenſchaft die geiſtliche Gelehrſamkeit ſowohl im Ganzen als Theilweiſe, die durch das fleißige und ununterbrochne Studium der heil. Schrift und der Werke der Asceten und Myſtiker erworben werde, und wobey man alle übrigen Schriften der heydniſchen und weltlichen Gelehrten entbehren könne *).

Mit

*) Der vollſtändige Titel des Werks von Hirnhaym iſt: *De typho generis humani*, ſiue ſcientiarum humanarum inani ac ventoſo tumore, difficultate, labilitate, falſitate, iactantia, praeſumtione, incommodis et periculis tractatus breuis, in quo etiam vera ſapientia a falſa diſcernitur, et ſimplicitas mundo contemta extollitur, Idiotis in ſolatium, doctis in cautelam conſcriptus; Pragae 1676. 4. Bey allem ſchwärmeriſchen Myſticismus des Hirnhaym kann man ihm doch eine vorzügliche literariſche Bildung nicht abſprechen; ſein Styl iſt gedankenreich, lebhaft und fließend; manches was er über den eiteln gelehrten Dünkel ſagt, iſt ſehr wahr und treffend; nur daß er unrichtige und übertriebene Folgerungen gegen den Werth der Wiſſenſchaften überhaupt daraus zog, und den Skepticism zur Empfehlung einer myſtiſchen Aſcetik benutzte, die doch ſelbſt nach ſeiner Art zu philoſophiren kein ſicheres Fundament hatte; da er ein ſubjectives Kriterium vermißte, woran ſich unterſcheiden ließe, ob unſere Urtheile aus dem innern göttlichen Lichte, oder aus der Vernunft entſpringen. Das ſkeptiſche Argument iſt ihm eigen, welches er von dem Widerſpruche gewiſſer Grundſätze des Denkens und der Erkentniß mit Thatſachen der Offenbarung und der poſitiven Religion entlehnte.

Mit einem ungleich gebildetern Geiſte und Geſchmacke und auf eine vernunftmäßigere Weiſe ſtellte Franz de la Mothe le Vayer den Skepticismus als Reſultat ſeiner Philoſophie und als Mittel des religiöſen Glaubens auf. Er wurde gebohren zu Paris im J. 1586, und erhielt früh eine liberale Erziehung, die ſein treffliches Genie mit einem Reichthume von Kentniſſen ausſtattete. Er war beſonders mit dem claſſiſchen Alterthume und mit der Geſchichte vertraut, und verband damit eine ſehr feine und ausgebreitete Welt und Menſchenbeobachtung. Seine Talente und Gelehrſamkeit, und zugleich ſein muſterhafter Charakter im Privatleben verſchafften ihm die Gunſt der Cardinäle Richelieu und Mazarin. Er war Statsrath und Erzieher des Herzogs von Anjou, des Bruders Ludwig XIV. Er ſtarb in einem ſehr hohen Alter im J. 1672. Seinen Schriften iſt nicht nur jeder Aberglaube und jede Bigotterie fremde, ſondern er ließ vielmehr ſeinem Witze und ſeiner jovialiſchen ſatiriſchen Laune auf's freyſte den Zügel ſchießen, und verleugnete die Keuſchheit und Frugalität, die er im wirklichen Leben unter den Ausſchweifungen des üppigſten Hofs zu erhalten wußte. Als Schriftſteller wird er vom Bayle mit Plutarch verglichen. Die Ueberladung mit claſſiſcher Gelehrſamkeit, die man in ſeinen Werken antrifft, und die ihm mehrere neuere Kritiker unter ſeinen Landsleuten vorgeworfen haben, muß man mit der Sitte ſeines gelehrten Zeitalters entſchuldigen, das ſich in einer Auskramung der Art beſonders gefiel. Sein ſkeptiſches Werk hat den Titel: Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero. Die dialogiſche Form hatte Vayer ſehr in ſeiner Gewalt; ſie iſt bey ihm ſehr natürlich und unterhaltend.

Der erſte Dialog enthält eine Anpreiſung und Vertheidigung des Pyrrhonismus, worin Vayer meiſtens dem Sextus folgt. Er führt beſonders das ſkeptiſche Argument aus, das von der außerordentlichen Verſchiedenheit und dem Widerſtreite der Gewohnheiten, Sitten und Gebräuche unter den Völkern hergenommen wird, welche Vayer mit vieler Gelehrſamkeit darſtellt, und woraus er den Schluß zieht, daß es keine allgemein verbindliche moraliſche Pflichten gebe, und ſelbſt ſolche nicht dahin gerechnet werden können, die doch unter uns dafür zu gelten pflegten.

Der zweyte Dialog hat den Titel: Das ſkeptiſche Gaſtmahl, und iſt eine Nachahmung der Sympoſien vom Xenophon, Plato und Plutarch. Vayer ſpricht auch hier mit Entzücken von der Skepſis, die er ſeine geheiligte und göttliche Philoſophie nennt. Der Stoff, welchen er beſonders behandelt, gab ihm zu vielen launigten und ſcherzhaften Aeußerungen Gelegenheit. Es werden die Verſchiedenheit der Speiſen und Getränke bey den Völkern und der Gebräuche bey den Mahlzeiten; die verſchiedenen Begriffe von der Liebe; die verſchiedenen Arten der Befriedigung des Geſchlechtstriebs, aus einander geſetzt. Bewunderungswürdig iſt auch die Freymüthigkeit, mit welcher Vayer über manche Dinge, ſelbſt über Könige und Fürſten überhaupt, urtheilt; was man von ihm als Hofmanne und der mit dem Hofe in ſo nahen Verhältniſſen war, am wenigſten erwarten ſollte. Der dritte Dialog iſt eine Lobrede auf die philoſophiſche Einſamkeit, und die ſtillen, aber wahren, Freuden, welche dieſelbe gewähre, und wodurch ſie für manche eingebildete oder entbehrliche Gü-

ter

ter und Freuden des Lebens entſchädigen könne, welche der Aufenthalt in der geräuſchvollen großen Welt mit ſich bringt. Der vierte Dialog handelt von den ſeltenen und erhabenen Eigenſchaften der Eſel dieſer Zeit. Eine luſtige Satire auf die Schwächen und Thorheiten mancher Menſchen, die in den Eſeln ihre Originale fanden, denen Bayer eine ähnliche Lobrede hält, wie Erasmus den Narren.

Der fünfte und für die Beurtheilung des Skepticismus des Bayer wichtigſte Dialog betrifft die Verſchiedenheit der Religionen. Er ſtellt auch dieſe ſehr auffallend dar, und zieht ebenfalls aus derſelben das Reſultat, daß alle Religion ungewiß ſey; daß die Vernunft keine feſte Principien der Theologie und alſo auch keine feſte Wiſſenſchaft derſelben begründen könne. Dieſes Reſultat wendet er aber nicht an, um auch alle und jede poſitive Religion als ungültig darzuthun, ſondern vielmehr, um die Gültigkeit derſelben darauf zu gründen. Er nimt als Fundament der Theologie ein Princip des Glaubens an, das dem Menſchen durch göttliche Gnade mitgetheilt werde, und alle Vernunft weit überſteige; denn der Gegenſtand der Theologie ſey ſo erhaben, daß er nie durch Vernunft erreicht, ſondern nur durch göttliche Offenbarung erkant werden könne. Dem Glauben an die Offenbarung ſtehe aber der Dünkel auf unſere Wiſſenſchaft im Wege, und erſt die Vernichtung desſelben durch die Einſicht von der Schwäche unſerer Vernunft und von der Ungewißheit aller menſchlichen Erkentniß könne uns zum Glauben an die Wahrheiten der geoffenbarten Religion geneigt machen. Die Skepſis ſey gleichſam das Mittel, die Keime des Unglaubens aus unſerm Geiſte auszurotten, wodurch er für

die Einwirkung der göttlichen Gnade empfänglicher werde. Eben die ſkeptiſche Denkart, die in jenen Dialogen des Vayer herſcht, und die ſich in einen Hang zum Glauben an höhere Offenbarung endigt, verräth ſich auch öfter in andern Schriften desſelben *).

So wie die mannichfaltigen mislungenen Verſuche der dogmatiſchen Philoſophen in dieſer Periode den Skepticismus gleichſam von neuem belebt hatten; ſo gaben ſie Veranlaſſung, einmal den Weg, durch Schlüſſe zu wiſſenſchaftlicher Wahrheit zu gelangen, der bis dahin von Allen betreten worden war, ganz aufzugeben, und lediglich die Erfahrung zu befragen, was dieſe unmittelbar oder durch abſichtlich angeſtellte Beobachtungen wiſſenſchaftliches lehre. Der Philoſoph, welcher dieſe neue Methode der Unterſuchung nicht nur auf's lebhafteſte und dringendſte empfahl, ſondern auch ſelbſt, ſoviel er in ſeinen Verhältniſſen konte, realiſirte, war Franz Baco, Baron von Verulam und Burggraf zu St. Alban. Dieſer merkwürdige Mann wurde gebohren im J. 1561. Sein Vater war Nicolaus Baco, Groß=

*) Die Werke des La Mothe le Vayer ſind öfter gedruckt. Eine Ausgabe derſelben erſchien noch bey ſeinen Lebzeiten durch die Beſorgung ſeines Sohnes zu Paris 1653. Eine andere in drey Bänden in fol. ebendaſ. 1669, die auch die vom Vayer in den Jahren 1667 — 1669 verfaßten Schriften enthält. Die vollſtändigſte iſt herausgekommen zu Paris 1684. Von den angeführten ſkeptiſchen Dialogen hat man folgende beſondere Ausgabe: Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par *Oratius Tubero*. Nouv. edit. augmentée d'une refutation de la philoſophie ſceptique ou preſervatif contre le Pyrrhoniſme par Mr. *I. M. Kahle*; à Berlin 1740.

Großſiegelbewahrer unter der Regierung der Königinn Eliſabeth, der wegen ſeiner großen Rechtsgelehrſamkeit und ſeines Charakters allgemein geachtet war. Schon als Knabe erregte Baco durch ſeine ungewöhnlichen Talente die Aufmerkſamkeit derer, die ihn kennen lernten, und ſelbſt der Königinn Eliſabeth, der er öfter auf ihre Fragen die ſinnreichſten Antworten gab. In ſeinem zwölften Jahre ward er auf die Univerſität zu Cambridge geſchickt, wo er den Johann Witgift, nachherigen Erzbiſchof von Canterbury, zum Lehrer hatte. Er trieb hier alte claſſiſche Literatur und beſonders Ariſtoteliſche Philoſophie, der er aber bald abgeneigt wurde, weil er bemerkte, daß ſie nur zum Diſputiren gemacht ſey, und auf die Beförderung des gemeinen Menſchenwohls gar keinen oder nur geringen Einfluß habe. Nach Vollendung jener Schulſtudien ward er von ſeinem Vater mehr zur Politik erzogen, da er der jüngſte Sohn war, und bloß durch Genie und Kentniß ſich dereinſt zu höhern Würden im Staate emporſchwingen konte. Er gieng im Gefolge des Geſandten Powlett nach Frankreich, und bewies durch eine Schrift: De ſtatu Europae, die er im neunzehnten Jahre ſeines Alters abfaßte, wie ſehr er ohngeachtet ſeiner Jugend den Vortheil benutze, welchen ihm jene Verbindung mit dem engliſchen Geſandten und ſein Aufenthalt am franzöſiſchen Hofe darbot. Er verlor aber während dieſer Reiſe ſeinen Vater; die väterlichen Güter fielen an ſeine Brüder; und ſelbſt eine Summe, die ihm jener zugedacht hatte, ward dieſen zum Erbe. Er war alſo auf eine dürftige Lebensweiſe beſchränkt, kehrte nach England zurück, und ſtudirte das engliſche Recht, um durch juridiſche Praxis ſeinen Unterhalt zu finden. Er erwarb ſich aber in kurzer Zeit eine ſo tiefe Kent-

niß des vaterländiſchen Rechts, daß, noch bevor er den gewöhnlichen juriſtiſchen Curſus beendigt hatte, die Königinn ihn unter die Zahl der außerordentlichen Advocaten aufnahm, und ihm eine Präbende verlieh, wodurch er von Nahrungsſorgen befreyt wurde. Sein Hang neigte ſich aber mehr zum politiſchen Leben, als zum Sachwalteramte. Er verſuchte alſo ſein Glück am Hofe, ohne doch anfangs es zu irgend einer anſehnlichen Stelle bringen zu können, bis es ihm gelang, die Gunſt des berühmten und unglücklichen Lieblings der Königinn Eliſabeth, des Grafen von Eſſex zu gewinnen, durch den er einigermaßen in beſſere Vermögensumſtände gerieth. Man beſchuldigte ihn einer ſehr großen Undankbarkeit gegen dieſen ſeinen erſten Gönner, da er nach dem Falle desſelben ſich von deſſen Gegnern verleiten ließ, ihn des Hochverraths beym Publicum anzuklagen, durch welche Treuloſigkeit er ſeinen auf anderweitige Verdienſte wohl gegründeten Ruhm gar ſehr befleckte. Was ihm am Hofe der Königinn Eliſabeth nicht glücken wollte, das gelang ihm deſto beſſer unter der Regierung des Königs Jacob I, dem er ſich durch ſein treffliches Werk: De augmentis ſcientiarum, empfahl, und der ihm das Amt des General Sollicitators gab, und bald darauf die Stelle des Attorney Generals. Durch ſeine Heyrath erhielt er überdem ein ſehr anſehnliches Vermögen. Da er aber höchſt verſchwenderiſch lebte, ſo brachte er dieſes in kurzer Zeit durch, und war öfter dem drückendſten Mangel ausgeſetzt. Dieſes gab ihm zu Intriguen Veranlaſſung, die ihm in der Folge zum Verderben gereichten. Er ließ ſich beſtechen, und erlaubte ſich Ungerechtigkeiten. Damals verfolgte ihn gleichwohl das Glück außerordentlich; er ward Mitglied des Königl. Geheimen Raths, und durch Begün-

günſtigung des Herzogs von Buckingham, Lieblings des Königs, der ſich der Einſichten des Baco bediente, ward er im J. 1617 Großſiegelbewahrer. Im J. 1619 ward er Großkanzler von England, Baron von Verulam, und im folgenden Jahre Vice Graf von St. Alban. Bey allen dieſen Statsämtern, welche Baco nach und nach bekleidete, vernachläſſigte er doch ſeine Studien nicht. Eine Frucht derſelben war unter andern das Nouum Organon, welches er im J. 1620 herausgab.

So ſchnell Baco geſtiegen war, ſo ſchnell fiel er auch wieder von ſeiner Höhe herab. Er beförderte die Anſchläge des Herzogs von Buckingham, den Geldbedürfnißen des Königs durch Ertheilung drückender Monopolien abzuhelfen, bey denen er ſelbſt den Vorwurf grober Beſtechlichkeit immer mehr auf ſich ladete. Dadurch zog er ſich den Unwillen nicht nur des Volks, ſondern auch der Großen zu, und es entſtanden im Parlamente laute Klagen darüber. Baco mußte alle Schuld auf ſich nehmen, auch ſoferne er ſie nicht wirklich trug; es ward ihm der Proceß gemacht; er ward zu einer Geldbuße von vier tauſend Pfund Sterling verdamt; ſein Namen ward aus der Liſte der Pairs des Reichs ausgeſtrichen, und er kam in den Tower. Durch ſein Betragen bey dieſen Unfällen verrieth er eine Schwäche des Charakters, die mit ſeiner Gelehrſamkeit und philoſophiſchen Aufklärung gar ſehr contraſtirte. Nach kurzer Zeit wurde er jedoch aus dem Gefängniße wieder entlaſſen; das über ihn gefällte richterliche Urtheil ward für nichtig erklärt, und er in den Beſitz ſeiner Ehrenſtellen wieder eingeſetzt, ſo daß er in dem erſten Parlamente, welches König Carl I. zuſammen berief, wieder erſcheinen konte. Der Ruhm ſeines Geiſtes und ſeiner literari-

ſchen Verdienſte machte die unrühmlichen Handlungen vergeſſen, wofür er gebüßt hatte. Er vermied es aber doch ſeit dieſer Epoche, ſich weiter in die Angelegenheiten des Hofes zu miſchen, da er die Wandelbarkeit des Glücks und das Gefährliche dieſer Verhältniße erfahren hatte. Er lebte ſich und den Muſen. Leider empfand er nur auch noch im Alter die Folgen eines verſchwenderiſchen Lebens und eines gänzlich vernachläſſigten Haushalts. Er ward ſo arm, daß er den König um Unterſtützung bitten mußte. In dieſer Periode ſeines Lebens arbeitete er ſeine meiſten Schriften aus. Er ſtarb im J. 1626 im ſechs und ſechszigſten Jahre ſeines Alters auf einer Villa des Grafen von Arundel nahe bey London *).

Baco war einerſeits durch ſeine gründliche Kentniß der damaligen Schulphiloſophie und vieler andern wiſſenſchaftlichen Fächer, andererſeits durch ſeine poli-tiſchen

*) Der erſte Biograph des Baco war William Rawley, der Secretair desſelben, der mit ihm in vertrauter perſönlicher Bekantſchaft geſtanden hatte. Er hat ſeine Biographie dem von ihm herausgegebnen letzten Bande der Werke des Baco (ed. Amſtelod. 1663. 12. T. IV.) angehängt, und aus dieſen haben die meiſten Verfaſſer der ſpätern literarhiſtoriſchen Werke, auch Bayle, geſchöpft. Eine andere Biographie vor den Lettres and remains of the Lord Chancellor *Bacon* (London 1734. 4.) hat den Robert Stephan zum Verfaſſer. Die vollſtändigſte Biographie aber, wobey jene ältere und andere zuverläſſige Quellen genutzt ſind, befindet ſich vor der beſten Ausgabe der Baconiſchen Werke (London 1740) von Mallet. Dieſer ſind gefolgt Brucker Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 90. und Agatopiſto Cromaziano krit. Geſch. d. Revol. in d. Philoſ. in den drey letzten Jahrh. B. I. S. 288. nach Heydenreich's Ueberſetzung, der auch einen eigenen Anhang über Baco's Verdienſt um die Philoſophie hinzugefügt hat.

tiſchen Verhältniße und Erfahrungen auf dem erhabenen Poſten im State, zu welchem er ſich emporgeſchwungen hatte, mehr als viele andere fähig geworden, das wahre wiſſenſchaftliche Bedürfniß der cultivirten Menſchheit richtig zu beurtheilen, und insbeſondre den Werth der Schulphiloſophie praktiſch zu ſchätzen. Je mehr er nun fand, wie wenig Brauchbarkeit die letztere zur Aufklärung und Verbeſſerung der Menſchheit im wirklichen geſellſchaftlichen Leben habe; deſto herzlicher ward er ihr abgeneigt, und deſto mehr dachte er darauf, eine gänzliche Umſchaffung derſelben zu bewirken. Er entwarf den Plan eines großen Werks, das jene Umſchaffung bezwecken ſollte, und dem er den Titel: Magna Reſtauratio, gab. Es ſollte aus ſechs Theilen beſtehen, von denen der erſte eine Eintheilung der Wiſſenſchaften; der zweyte das neue Organon oder eine Erklärung der Natur; der dritte die Phänomene des Univerſum's, oder die Natur- und Erfahrungsgeſchichte zur Entwickelung der Philoſophie; der vierte eine Verſtandesleiter; der fünfte eine Einleitung in die zweyte Philoſophie; der ſechste dieſe zweyte Philoſophie ſelbſt oder die active Wiſſenſchaft enthielte. Von dieſem Plane hat Baco nur einige Stücke ausgeführt, und zu den übrigen bloß Materialien hinterlaſſen, und einzelne Jdeen über die Art, wie ſie ausgeführt werden könten. Das neue Organon iſt vollſtändig erſchienen. Statt des erſten aber hat Baco das Werk de augmentis ſcientiarum geliefert, wodurch der Abgang desſelben reichlich erſetzt wird. Beyde Werke, ſowohl das de augmentis ſcientiarum, als das neue Organon, ſind claſſiſch in ihrer Art, und faſſen einen Schatz höchſt fruchtbarer Beobachtungen und Reſultate zum Behufe der echten Cultur der Wiſſen-

ſenſchaften in ſich. Auch die übrigen kleinern Schriften Baco's, die mehr als Materialienſammlungen betrachtet werden können, wie der Globus intellectualis, Sylua ſyluarum, Hiſtoria ventorum, Hiſtoria vitae et mortis u. a. ſind durch ihren Reichthum an Thatſachen ſchätzbar. Auch dem Studium der praktiſchen Philoſophie ſuchte Baco eine beſſere und zweckmäßigere Wendung zu geben. Er ſchrieb in der Abſicht die ſermones fideles, ethicos, politicos, oeconomicos, die er ſelbſt in der Zueignungsſchrift an den Herzog von Buckingham zu ſeinen beſten Arbeiten rechnete, und die auch beym Publicum eine ſehr günſtige Aufnahme fanden, quia videantur prae ceteris hominum negotia ſtringere et in ſinus fluere, wie ſich Baco ſelbſt darüber ausdrückte. Wie richtig und treffend das moraliſch praktiſche Urtheil des B. war, beweiſt ſeine Geſchichte des Königs Heinrich VII. von England *).

Das

*) The works of *Francis Bacon*, Baron of *Verulam* etc.; in four volumes with ſeveral additional pieces never before printed in any edition of his works. To which is prefixed a new life of the author by Mr. *Mallet*; London 1740 fol. – *Franciſci Baconis de Verulamio* Opera omnia ſeptem voluminibus diſtincta. Nouae huic editioni accedunt opuſcula hiſtorico politica ex anglico nuper latine facta; Amſtelod. 1730. 8. Es giebt mehr ältere lateiniſche Ausgaben. Von den Büchern de augmentis ſcientiarum im erſten Bande iſt eine ſehr gute Handedition Lugd. Bat. 1652. 12., und von dem Nouum Organon (im zweyten Bande der Opp.) ebendaſ. 1650. 12. Das erſtere Werk iſt auch ins Deutſche überſetzt von J. H. Pfingſten; Peſt 1783. 8; und macht den erſten Band der: Sammlung der Schriften ſchöner Geiſter aus dem funfzehnten, ſechszehnten und ſiebzehnten Jahrhundert, aus. Das neue Orga-

Das Werk de augmentis ſcientiarum kann eigentlich für eine allgemeine Methodik der menſchlichen Erkentniß und der Wiſſenſchaften überhaupt gelten. Baco hat in demſelben einen encyklopädiſchen Stammbaum der Wiſſenſchaften aufgeſtellt, der ungeachtet ſeiner großen Radicalfehler und ſeiner weſentlichen Mängel nicht nur zu der Zeit, da er zuerſt erſchien, ſehr angeſtaunt wurde; obgleich auch ſchon damals einzelne Gelehrte nicht ſehr vortheilhaft davon dachten; ſondern der auch noch bey der großen franzöſiſchen Encyklopädie gewiſſermaßen zum Grunde gelegt worden iſt; wiewohl die Unternehmer dieſes Werks ihn weiter ausgebildet und mit einer Menge neuer Zweige bereichert haben.

Baco theilte die Wiſſenſchaften ab nach den drey Vermögen des Gemüths, dem Gedächtniße, der Phantaſie, und der Vernunft, in die Geſchichte, die Poeſie und die Philoſophie. Erſtlich: die Geſchichte iſt eine Darſtellung der Werke Gottes, oder der Menſchen, oder der Natur. In Beziehung auf Gott ſcheidet ſie ſich in die heilige, die prophetiſche, und die eccleſiaſtiſche; in Beziehung auf die Menſchen in die ältere und neuere bürgerliche Geſchichte, in die Literargeſchichte, Denkwürdigkeiten, Journale, Annalen, Alterthümer und Univerſalgeſchichte; in Beziehung auf die Natur in die Geſchichte der einförmigen Natur nach ihren regelmäßigen Producten und Wirkungen (hiſtoria generatio-

Organon iſt überſetzt von G. W. Bartoldy, mit Anmerkungen von Salomon Maimon; Zwey Bände; Berlin 1793. 8.

rationum); in die Geſchichte der abwechſelnden Natur nach ihren geſetzwidrigen oder unregelmäßigen Producten und Wirkungen (hiſtoria praetergenerationum); endlich in die Geſchichte des Gebrauchs, welchen die Menſchen von den Producten und Kräften der Natur machen (hiſtoria artium). Das Fehlerhafte dieſer Eintheilung der hiſtoriſchen, phyſikaliſchen und technologiſchen Diſciplinen, ſo wie des Princips derſelben, fällt in die Augen.

Zweytens: Die Poeſie, welche Baco aus der Einbildungskraft herleitet, iſt entweder erzählend, ſoferne der Dichter geſchehene Dinge darſtellt, und dann ſind Arten derſelben die Epopoe, das Madrigal, und das Epigramm; oder ſie iſt dramatiſch, wenn der Dichter ſeine Perſonen vergegenwärtigt und als ſelbſt redend und handelnd einführt; dann entſpringen die Tragödie, die Komödie, die Oper und die Ekloge; oder endlich ſie iſt paraboliſch, wenn ſie abſtracte Begriffe in Bilder hüllt; inſofern gehört die Allegorie zu ihr. Die Poeſie überhaupt iſt dem Baco eine willkührlich gebildete Geſchichte (hiſtoria ad placitum conficta), und nur in dieſem Sinne erkante er eine Poeſie an. Alle übrigen poetiſchen Gattungen, von welchen jener Begriff nicht gilt, rechnete er zur Beredſamkeit oder zur Philoſophie. Die äuſſere Form der Poeſie war ihm völlig indifferent; er betrachtete ſie lediglich als eine beſondere Art oder Methode des Styls.

Drittens: Aus der Vernunft entſpringt die Philoſophie. Dieſe ſcheidet ſich in die Wiſſenſchaften von Gott, von der Natur, und vom Menſchen. Die erſte befaßt die natürliche

Theologie, und hat zum Anhange die Lehre von den guten und böſen Engeln und Geiſtern, mit welcher auch die Künſte der Wahrſagerey und Zauberey verbunden ſind. Die Wiſſenſchaft von der Natur theilt B. in die ſpeculative und operative Naturphiloſophie. Von jener ſind Theile die Phyſik und die Metaphyſik. Zur ſpeculativen Phyſik rechnet er die Lehren von den Principien der Dinge, und von der Welt oder der Mannichfaltigkeit der Dinge; die letztern betreffen entweder die concreten Gegenſtände und machen die Naturgeſchichte aus, oder die abſtracten, und handeln von den Schematismen und den Bewegungen der Materie. Die Metaphyſik theilt er wieder in die Lehre von den Formen und von den Finalurſachen. Die operative Phyſik ſcheidet er in die Mechanik und die Magie, die letztere Diſciplin in einem geläuterten Sinne genommen. Es gehören zu ihr ein Inuentarium opum humanarum, und ein Catalogus polychreſtorum. Die Mathematik, ſowohl die reine als die angewandte, will Baco bloß als einen Anhang zur Naturphiloſophie betrachtet wiſſen. Die Wiſſenſchaft vom Menſchen wird getheilt in die philoſophia humanitatis und philoſophia ciuilis. Jene betrifft den Körper und die Seele in Beziehung ſowohl auf die Perſon des Menſchen überhaupt, als auf die Verbindung zwiſchen Körper und Seele. Die Perſon des Menſchen betrachtet Baco nach ihren Vorzügen und Mängeln. Zur Unterſuchung der Verbindung der Seele mit dem Körper rechnet er auch die Phyſiognomik und die Auslegung der Träume. Die Wiſſenſchaft vom Körper enthält in ſich die Arzneykunde, die Kosmetik, die ſich auf Erhaltung der Reinlichkeit und die Geſtalt des Körpers bezieht, die Athletik,

und

und die Ergötzungskünſte, zu denen Mahlerey, Muſik, Taſchenſpielkunſt u. w. gehören. Die Wiſſenſchaft von der Seele zerfällt: 1) in die Unterſuchung der verſchiedenen Seelenvermögen; 2) in die Unterſuchung des Gebrauchs und der Gegenſtände derſelben; die letztere iſt theils Logik, welche auch die Grammatik, Rhetorik, Kritik und Pädagogik mit in ſich faßt; theils Ethik, oder die Lehre vom Guten und Böſen, von der Bildung der Charaktere, von den Affecten und den Mitteln, ihre Verdorbenheit zu heilen u. w. Endlich die philoſophia ciuilis betrifft die Geſetze, die Jurisprudenz, Oekonomie, Politik, den Handel zu Waſſer und Lande u. w. Dieſer Stammbaum der Wiſſenſchaften an ſich ſelbſt iſt übrigens in dem Werke de augmentis ſcientiarum der unbedeutendſte Theil. Was aber dieſem einen ſo hohen Werth giebt, das iſt die Menge von trefflichen lehrreichen Bemerkungen darüber, was alles damals in einzelnen Diſciplinen oder Gattungen von Kentniſſen, welche Baco aufführt, vermißt werde; hauptſächlich inwiefern die bisherige Methode in der Behandlung derſelben fehlerhaft und zweckwidrig ſey; wie den Mängeln abgeholfen und eine heilſame Erweiterung und Vervollkommung jener Diſciplinen und Kentniſſe bewirkt werden könne.

Der Hauptcharakter der Baconiſchen Philoſophie iſt dieſer, daß in derſelben die hergebrachte ſcientifiſche Methode der Philoſophie ſowohl als aller übrigen Gattungen von Kentniſſen durchaus verworfen wurde. Man kann jene Methode die ſyllogiſtiſche nennen, ſofern man dabey von willkührlichen Begriffen ausgieng und Schlüſſe aus denſelben herleitete, ohne die Natur der Gegenſtände ſelbſt, auf welche ſich jene

jene Begriffe bezogen, vorher unterſucht zu haben; ſofern man überhaupt die Wiſſenſchaften mehr auf ſyllogiſtiſches Raiſonnement gründete, als auf fleißiges Studium der Erfahrung. Es hatte dieſes die Folge gehabt, daß nicht nur ein großer Theil der Philoſophie ſich in leeren Spitzfindigkeiten herumdrehte; ſondern daß auch in andere Diſciplinen eine Menge von Träumereyen hineingekommen war, die durch Erfahrung gar nicht bewährt wurden, denen dieſe oft geradezu widerſprach, und die einer zweckmäßigern und nützlichern Cultur jener Diſciplinen hinderlich waren. Baco drang alſo vor allem Andern auf das Studium der Erfahrung, auf Anſtellung von Beobachtungen und Verſuchen, um die gemeine wiſſenſchaftliche Erkentniß theils zu läutern und zu berichtigen, theils zu erweitern. Er deckte freymüthig und mit großer Lebhaftigkeit die Blößen des damaligen wiſſenſchaftlichen Zuſtandes auf und die Urſachen derſelben; er zeigte, was für Gegenſtände für das Intereſſe der menſchlichen Geſellſchaft vorzüglich einer genauern Bearbeitung bedürften, und wie dieſe am beſten und mit Hoffnung eines großen wiſſenſchaftlichen Gewinnes unternommen werden könte. Dieß iſt das vornehmſte Verdienſt des Baco. Nicht nur das Werk de augmentis ſcientiarum, ſondern auch der weſentliche Inhalt ſeines neuen Organon läuft darauf hinaus, das ſcholaſtiſch-ſyllogiſtiſche Verfahren gänzlich zu verdrängen, und das empiriſche durch Beobachtung der Natur und künſtliche Verſuche einzuführen. Er war von der Verderblichkeit jenes ſo eingenommen, daß er den Werth der Syllogiſtik überhaupt ableugnete, und außer der Induction jede andere Schlußart für unnöthig und unnütz erklärte; obgleich in ſeinen eige-

nen Schriften, wie Gaſſendi zeigte, nicht bloß Inductionen, ſondern Schlüſſe von ſehr verſchiedener Art und Form vorkommen, und ſelbſt die Induction, wenn man auf das Princip der Bündigkeit in der Form dabey ſieht, zu den Syllogismen gehört. Aber es war in jenem Zeitalter wohlthätig, daß Baco zu dieſem Extreme übergieng, weil die ſcholaſtiſche Methode zu herſchend geworden war, und nicht leicht anders als dadurch in ihrer Autorität bey dem großen Haufen erſchüttert werden konte. Gerade dieſe an ſich ſelbſt übertriebene und tadelhafte Verachtung des Raiſonnements aus Begriffen und durch Syllogismen bewirkte, daß man eifriger die Natur ſtudirte, und dadurch nicht nur eine Menge von Irrthümern und Vorurtheilen in den phyſikaliſchen Diſciplinen berichtigte, ſondern auch dieſe wahrhaft erweiterte.

Zu den für die echte Naturkunde verderblichen Folgen des ſyllogiſtiſchen Verfahrens rechnete Baco auch den enormen Misbrauch, der zu ſeiner Zeit mit der Teleologie getrieben wurde, weil man dieſe als wiſſenſchaftliche Grundlage des Theismus betrachtete und behandelte. Faſt die ganze Phyſik wurde damals auf Teleologie zurückgeführt und eingeſchränkt; und da hier die raiſonnirende Vernunft mit Hülfe der Phantaſie freyen Spielraum hatte, der Natur jede Art von Zweckmäßigkeit anzudichten; ſo war die Teleologie in ein Gewebe von Träumereyen ausgeartet, welche die Natur ſelbſt im geringſten nicht documentirte. Man hätte dieſe Spielereyen der phantaſirenden Vernunſt immerhin auf ihrem Werthe beruhen laſſen können, wenn nicht die gründlichere und nützlichere Bearbeitung der Phyſik durch dieſelben verhindert

dert und unterdrückt worden wäre, und die phyſikaliſchen Unterſuchungen überhaupt eine ganz ſchiefe Richtung dadurch bekommen hätten. Baco eiferte alſo auf das lebhafteſte und im Geiſte eines echten Phyſikers gegen das teleologiſche Unweſen, und verwies die Teleologie gänzlich aus der Phyſik in die Metaphyſik. Er erklärte die Endurſachen für unfruchtbar, die nie gebähren gleich Gott geweihten Jungfrauen. "Man hat bisher ſehr verkehrt", ſagt er, "die Unterſuchung der Endurſachen, die in die Metaphyſik gehört, als einen Theil der Phyſik betrachtet. Dieſe wiſſenſchaftliche Stellung derſelben könte indeſſen gleichgültig ſeyn; aber ſie hat der Philoſophie den größten Schaden gebracht und bringt ihn derſelben noch. Denn ſie hat die Unterſuchung der wirkenden Urſachen aus der Phyſik verdrängt, und Veranlaſſung gegeben, daß die Phyſiker ſich mit jenen ſcheinbaren, aber erträumten, Endurſachen begnügten, und der Entdeckung der wirklichen natürlichen Urſachen nicht eifrig genug nachforſchten, zum größten Nachtheile der Wiſſenſchaft. Ich finde, daß dieß nicht bloß vom Plato, der immer am Geſtade der Endurſachen vor Anker geht, ſondern ſogar auch vom Ariſtoteles, Galen, u. a. geſchehen iſt, die auch nicht ſelten in dieſe Untiefe gerathen. Wer Urſachen der Art angiebt: die Augenwimpern dienten zur Schutzwehr der Augen; das dichte Fell der Thiere zur Verwahrung derſelben gegen Hitze und Kälte; die Knochen ſeyen ſtatt der Säulen und Balken, worauf die Maſchine des Körpers ruhe; die Bäume hätten Blätter, damit die Früchte weniger von der Sonne und vom Winde litten; die Wolken entſtänden in der Luft, um die Erde mit Regen zu tränken; die Erde

ſey dicht und feſt, damit ſie den Thieren zur Wohnung dienen könne, u. dgl. — der würde als Metaphyſiker nicht übel raiſonniren, aber ihm als Phyſiker würde ein ſolches Raiſonnement wenig anſtehn.“ Baco zog daher die Naturphiloſophie des Demokrit und der ältern Philoſophen überhaupt, welche die Weltbildung nicht einem göttlichen Verſtande zuſchrieben, bey weitem der theiſtiſchen Naturphiloſophie vor. Jene erklärten die Structur des Univerſum's aus unendlich mannichfaltigen und künſtlichen Thätigkeiten der Natur, und die Urſachen der beſondern Dinge legten ſie einem nothwendigen Naturvermögen bey, ohne irgend Endurſachen einzumiſchen, welche die Wirkungen der Natur beſtimt hätten. Sie waren daher in der Unterſuchung der natürlichen Urſachen viel gründlicher, und drangen ungleich tiefer in die geheime Werkſtätte der Natur ein, als Plato und Ariſtoteles, weil ſie nicht ſo wie dieſe ihre Speculation an den Endurſachen verſchwendeten.

Baco behielt ſich aber doch hierbey ausdrücklich vor, daß er die Teleologie gar nicht ſchlechthin verwerfe, und durchaus für leere Fiction erkläre; vielmehr laſſe er ihr den Werth als Gegenſtande metaphyſiſcher Speculation; nur dadurch daß ſie in die Stelle der Unterſuchung phyſiſcher Urſachen getreten wäre, ſey das phyſikaliſche Gebiet ganz verödet. Derjenige würde nach ſeiner Meynung ſehr unrichtig urtheilen, der behauptete, daß die Teleologie der wahren Phyſik widerſtritte; im Gegentheile müſſe dieſe jener zum Grunde liegen, und beyde Disciplinen müßten einander gleichſam in die Hände

de

de arbeiten. Die Endurſache der Augenwimpern, daß ſie die Augen verwahren ſollten, widerſtreite der natürlichen Urſache derſelben nicht, daß die Feuchtigkeit in Höhlungen des thieriſchen Körpers Haare erzeuge; die Endurſache der Dichtigkeit des Felles bey den Thieren, um ſie gegen die Rauhigkeit der Witterung zu ſchützen, ſtimme mit der natürlichen recht gut zuſammen, daß dieſe Dichtigkeit des Fells durch die Zuſammenziehung der Schweißlöcher entſtehe, die vom Innern des Körpers durch die Beraubung der Luft bewirkt wird. Es erhellt hieraus, wie nicht ganz gerecht der Vorwurf war, den Baco's Zeitgenoſſen ihm machten, daß er durch ſein Polemiſiren gegen die Teleologie und ſeine Herabwürdigung derſelben den Atheismus begünſtige, indem er dem Theismus ſeine ſtärkſte Stütze raube. Weil B. fühlte, daß er ſich wohl hier und da zu ſtark und frey ausgedrückt haben möchte, und dadurch Manche zu jenem Vorwurfe verleiten könte, obgleich dieſer an ſich immer auf Misverſtande beruhte; ſo äußerte er ſich über ſeine Vorſtellungsart von dem Verhältniſſe der Teleologie zur Theologie noch genauer. Die Kritik des Misbrauchs der Teleologie hebt die göttliche Vorſehung gar nicht auf, und macht ſie auch nicht zweifelhaft; vielmehr ſie beſtätigt und beſtärkt den Glauben daran. Denn ſo wie in bürgerlichen Angelegenheiten die politiſche Klugheit erhabner und bewunderungswürdiger iſt, wenn ſich Jemand der Hülfe Anderer zu ſeinen Zwecken zu bedienen verſteht, ohne dieſen etwas von ſeiner Abſicht mitzutheilen; (ſo daß dieſe thun, was Jener will, nicht im geringſten aber merken, daß ſie nur nach Jenes Willen handeln); als wenn er ſeine Abſichten

ten

ten den Dienern ſeines Willens kund thut; ſo ſtrahlt auch die Weisheit Gottes bewundernswürdiger hervor, wenn die Natur für ſich anders wirkt, und die Vorſehung einen andern Zweck hat, als wenn allen und jeden einzelnen Formen und Wirkungen der Natur die Merkmale der Vorſehung gleichſam aufgedrückt wären. Die Unterſuchung der phyſiſchen Urſachen entfernt alſo den Menſchen ſo wenig von Gott und der Vorſehung, daß ſogar diejenigen Philoſophen, welche ſich damit beſchäfftigt haben, am Ende keinen andern Erklärungsgrund finden mögen, als Gott und die Vorſehung.

Vortrefflich und für ſein Zeitalter äuſſerſt lehrreich war auch Baco's Raiſonnement gegen den Aberglauben *), die Betreibung angeblicher geheimer Wiſſenſchaften und Künſte, und die Anhänglichkeit nicht bloß des großen Haufens, ſondern auch vieler Gelehrten und Philoſophen daran. Er leugnete alle angeblich geheime Naturkräfte, ſofern ſie den offenbaren widerſprechen, und folglich auch die Möglichkeit, durch jene etwas zu bewirken, was ſich nicht aus den Naturgeſetzen, wie ſie die Erfahrung lehrt, erklären läßt, oder was denſelben geradezu widerſtreitet. Die Magie, die Alchemie, die Kunſt, das Alter zu verjüngen, die Aſtrologie, Chiromantie, Sympathie, Antipathie, verwirft er als nichtige Einbildungen und Träume. Wer ſich mit dieſen Wiſſenſchaften und Künſten abgiebt, und dadurch Dinge zu bewirken hofft, die er auf dem natürlichen Wege nicht bewirken könte, der iſt mit dem Ixion der Fabel zu vergleichen, der die Juno, die Göttinn

*) *Baco* de augm. ſcient. III, 5. IV, 3.

tinn der Macht, zu umarmen wähnte, und ſtatt derſelben eine Wolke umarmte, mit welcher er die Centauren und Chimären erzeugte. Statt der Wirkungen, nach denen er mit unverſtändiger und ohnmächtiger Begierde ſtrebt, und die er durch den Rauch und Nebel der Phantaſie ſchon in der Ferne zu erblicken wähnt, werden ſich ihm am Ende nichts als getäuſchte Hoffnungen und ſcheußliche Geſpenſter darbieten. Aber die Magie hat einen ähnlichen Einfluß auf die Gemüther der Menſchen, wie Schlafmachende Arzneyen auf den Körper. Dieſe bewirken Schlaf und angenehme Träume. So wird auch der Verſtand der Menſchen eingewiegt; man ſagt ihnen viel von den verborgenen ſpecifiſchen Kräften der Dinge vor, deren Kentniß gleichſam vom Himmel geoffenbart und durch mündliche Tradition fortgepflanzt ſey; darüber vergeſſen die Menſchen, die wahren und natürlichen Urſachen der Dinge zu erforſchen, und beruhigen ſich bey jenem Wahne; man flößt ihnen überdem die ſüßeſten Hoffnungen und Träume ein, und feſſelt ſie dadurch noch mehr. Das menſchliche Geſchlecht iſt ſo ungemäßigt und thöricht in ſeinen Wünſchen, daß es nicht nur ſich unmögliche Dinge verſpricht, ſondern auch das blinde Vertrauen faßt, es werde ohne Mühe und Fleiß und mit Nichts thun die allerſchwerſten Dinge bewirken. Ganz hatte ſich indeſſen Baco ſelbſt noch nicht über alle dahin gehörige Vorurtheile erhoben. Er legte unter andern der Seele auch noch eine Gabe der Divination bey, daß ſie entweder durch eigne Kraft die Zukunft vorher wiſſen könne, wenn ſie ſich von den Banden des Körpers losreiße und ſich auf ſich ſelbſt zurückziehe, wie bey manchen

Träu-

Träumen, in der Ekſtaſe, im Todeskampfe; oder daß ihr die Zukunft durch äuſſere geiſtige Einflüſſe geoffenbart werde.

Ende des Zweyten Bandes.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

ez 4

Buhle, Johann Gottlieb,

Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften

Bd.: 2

Göttingen (1800)

H.lit.u. 109-25
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10447537-2
VD18 90733304-001